شرح تعديل العلوم

للإمام صدر الشريعة الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبي
(المتوفى سنة ٧٤٧هـ-/١٣٤٦م)



تحقيق ودراسة
أ. د. محمود آى
مصطفى برص بوغا



رئاسة الشؤون الدينية





منشورات رئاسة الشؤون الدينية: 2007
المنشورات العلمية: 275

المنسق العام
الأستاذ الدكتور حورية مارتي

مدير النشر
الدكتور المشارك فاتح كورت

التنسيق
يونس يوكسل

تحقيق ودراسة
أ.د. محمود آي
مصطفى برص بوغا

التصحيح
محمد أمين أويصال
يوسف شاهين

إعداد الكتاب للطباعة
أوغور ألتون توب
محمد علي قرجه

قرار لجنة تحقيق الآثار: ٣٩-٢٠٢١/٠٦/٢٣

٢٠٢١/٠٦/Y/٠٠٠٣/٢٠٠٧

٩٧٨-٦٢٥-٧٣٩٦-٨٤-٤

الطبعة الأولى، أنقرة، 2021

الطبعة

Ted Matbaacılık
Tel: +90 312 341 17 97
Sertifika No: 43252

للاستعلام والتواصل
المديرية العامة للمنشورات الدينية
رئاسة دائرة المنشورات باللغات واللهجات الأجنبية

Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü
Yabancı Dil ve Lehçelerde Yayınlar Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mah. Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya/ANKARA
Tel: +90 312 295 72 81 Faks: +90 312 284 72 88
e-posta: yabancidiller@diyanet.gov.tr



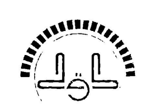
تحقيق ودراسة

أ.د. محمود آى

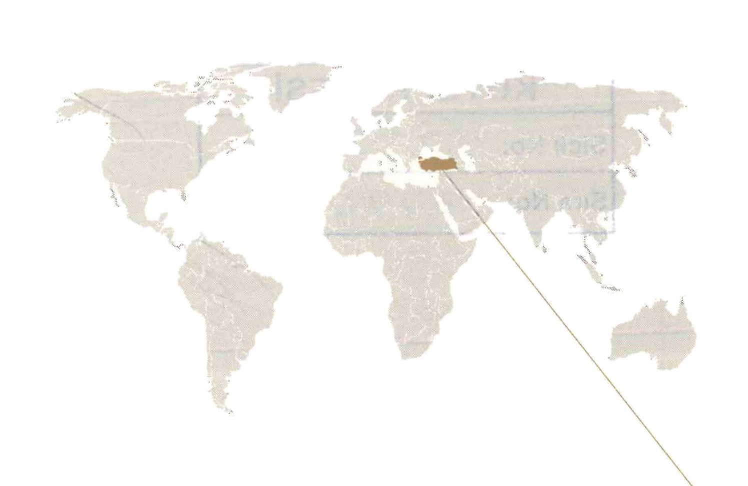
مصطفى برص بوغا



رئاسة الشؤون الدينية



رئاسة الشؤون الدينية مؤسسة رسمية ومخولة بإدارة الخدمات الدينية وتنفيذها في تركيا



إن الجمهورية التركية دولة تأسست امتدادا لحضارة عريقة. يشكل المسلمون ٩٩ بالمئة من سكان تركيا الواقعة في تقاطع ثلاث قارات.

المحتويات



صدر الشريعة وحياته العلمية وكتابه شرح تعديل العلوم*

المقدّمة

يُعتبر صدر الشريعة الثاني من أعيان القرن الثامن الهجريّ/ الرابع عشر الميلاديّ، ومن متأخري المتكلّمين. وقد اشتهر بموسوعيّته في العلوم، وبتعمّق وتبحره في العلم، وكان له مشاركات في عدّة العلوم العقليّة والنقليّة، غير أنه اشتهر بهويّته الفقهيّة بسبب كثرة تداول تأليفاته الفقهيّة بين أهل العلم. وعلى الرغم من ذلك فإنّ تصانيفه في الكلام، والمنطق، والهيئة، والتفسير، والحديث، والفقه، واللغة لا تقلّ أهمّية عمّا كتبه في علم الفقه، وأصوله.

وهو من قال صاحب **الفوائد البهيّة** في ترجمته: « المعروف بين الطلبة بصدر الشريعة، هو الإمام المتّفق عليه، والعلّامة المختلف إليه، حافظ قوانين الشريعة ملّخص مشكلات الأصل والفرع، شيخ الفروع والأصول، عالم المعقول والمنقول، فقيه، أصوليّ، خلافيّ، جدليّ، محدّث، مفسّر، نحويّ، لغويّ، أديب، نظّار، متكلّم، منطقيّ، عظيم القدر، جليل المحلذ غذى بالعلم والأدب، وورث المجد عن أب فأبٍ»[1]

ويندرج في زمرة المكثرين من التصنيف في تراثنا العلميّ، فله كثير من التأليفات تشمل التأليف العلميّ المستقلّ، والشروح، والرسائل.

* Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, may@ankara.edu.tr

* Ar. Gör. Mustafa Borsbuğa, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

[1] الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنويّ، ص ١٠٩

وأعماله العلميّة ولا سيّما العلوم العقليّة لها نمط متعلّق بالكلام الفلسفيّ منهجًا، موضوعًا، أسلوبًا، ولغة؛ فصدر الشريعة الثاني ينتج تآليف ذات قيمة علميّةٍ تتناول الموضوع من جميع جوانبه باستفاضةٍ في الفروع، وتعرض مختلف الآراء، وتدعم آراءه بالاستدلالات، ومناقشات وترجيحات مهمّة.

أ. الدراسة

١.صدر الشريعة وحياته العلمية وكتابه شرح تعديل العلوم



صدر الشريعة الثاني عالم مشارك في كثير من أنواع العلوم مثل الكلام، والفقه وأصوله، والتفسير، والحديث، التصوّف، والمنطق، الفلسفة، وعلم الهيئة، والرياضيّات، وعلوم الطبيعيّات، غير ذلك إلّا أنّ المعلومات التي عن حياته، وشخصياته العلميّة في كتب التراجم والطبقات لا يشفي الصدر ومحدودة للغاية.

وقد أشارت المصادر إلى أنّ مكان ولادته هو مدينة بخارى، وقد هاجر بعد استيلاء المغول على مدينة كرمان، وسكن هناك مع بعض أقربائه الذين بقوا على قيد الحياة، ولكن بعد فترةٍ واستوطن هراة حتّى أتمّ تعليمه فيها، ولكن رجع بعد وفاة جدّيه إلى بخارى، وعاش فيها إلى أن توفّي بسنة ٧٤٧هـ/١٣٤٦م. وقبره في شرع آباد وهي إحدى نواحي بخارى.

وقد حصلنا على المعلومات عن حياته، وتأليفاته من كتب الطبقات، والتراجم، وأيضًا من تصانيف المؤلّفين في عدّة العلوم المتعدّدة. ونرى في تلك المصادر من المعلومات التي عن حياته معظمها متكرّرة يشبه بعضها بعضًا. وأمّا ما يوجد عن حياته في كتب طبقات الحنفيّة مع قلّته؛ أكثره يحتوي على حياته الفقهيّة.

على كلّ ذلك، يمكننا القول بأنّ تأثير صدر الشريعة الثاني بتصانيفه العلميّة وأفكاره المنهجيّة، وأسلوبه الدقيق في العلماء، وتأليفاتهم وصلت إلينا وموجودة في يومنا هذا، وهو منتسب إلى أسرة مشهورة بتوفّر العلماء فيها.

وتذكر في المصادر بعض النسب والألقاب لصدر الشريعة الذي تلقّى المدح، والتقدير من العلماء الذين عاشوا في عهده، ومن علماء العصور اللاحقة،ومن

هذه النسب والألقاب: "صدر الشريعة"، و"تاج الشريعة"، و"برهان الشريعة"، و"المحبوبي"، و"العُباديّ"، و"الحنفيّ، و"البخاريّ"، و"الأنصاريّ" وتذكر هذه الكلمات أمام اسمِه وبعد اسمِه وتبين قدرته العلميّة، وتأثيره في العلم، أو تدلّ على انتمائه إلى مذهب، أو مجتمع، وأسرة، وقوم.

سردت المصادر اسمه الكامل بأنّه هو:

عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأوّل/ الأكبر أحمد بن جمال الدين أبو المكارم عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد بن عبد الملك بن عمير بن عبد العزيز بن محمّد بن جعفر بن خلف بن هارون بن محمّد بن محمّد بن محبوب بن وليد بن عُبادة بن الصامت العُباديّ المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ.[١]

وما يذكر في شجرة نسبه من النِسَب مثل: "العباديّ"، و"المحبوبيّ"؛ يُشير إلى أنه ينحدر من نسل الصحابة: و هو سُمّي ب"العبادي"؛ بسبب أبي الوليد عبادة بن الصامت الأنصاريّ أحد الصحابة الكرام وسمي بسبب حفيد هذا الصحابيّ محمود بن الوليد سُمّي بالمحبوبيّ.

وما نجد من سلسلة نسب أسرته من طرف الأب، والأمّ من الأسماء المنسوبة إلى الماتريديّة، والحنفيّة تدلّ على إسهامهم المهمّ في الماتريديّة. ويُعرف جدّيه من طرف الأب والأمّ باسم "صدر الشريعة الأوّل"؛ ووُصف جدّيه للتفريق بينه وبين جده ب"الأكبر" أو "الأوّل"، بينما هو وُصف بنسبة "الأصغر أو "الثاني وكان جدّ صدر الشريعة الثاني من طرف الأب المعروف ب"تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأوّل"، وجدّه من طرف الأمّ المعروف بـ"برهان الشريعة" محمود بن صدر الشريعة الأوّل أخوين؛ ومن أجل ذلك سلسلة نَسَب أسرته سواء من جهة الأب أو الأمّ تنتهي إلى صدر الشريعة الأوّل.[٣]

انظر: تاج التراجم في طبقات الحنفيّة لابن قطلوبغا، ص ٤٠؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للكاتب جلبيّ، ٤١٩/١٠؛ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، ١٩١/٩؛ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ١٠٩-١١٢؛ هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين لإسماعيل باشا البغداديّ، ٦٤٩/٣؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف بن إليان بن موسى سركيس، ١١٩٩/٢؛ الأعلام للزركليّ، ٣٥٤/٤؛ معجم المؤلّفين لعمر رضا كحالة، ٢٤٦/٦؛ طبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة لتقيّ الدين الداريّ، ٤٢٩/٤-٤٣٠؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 277; Supplemendband, II. 300; TDV İslam Ansiklopedisi, "Sadruşşeria", Şükrü Özen, c. 35, s. 427-431.

موسوعة طبقات الفقهاء لجعفر السبحانيّ، ١٤٤/١-١٤٦

TDV İslam Ansiklopdisi, "Sadruşşeria", Şükrü Özen, c. 35, s. 427-431.

ومن المعروف أنّ ألقاب أجداد صدر الشريعة الثاني تحتوي على المديح مثل: "تاج الشريعة"، و"برهان الشريعة"، ولاسيّما احتوت كتب طبقات الحنفيّة المعلومات عن حياة جدّيه وتصنيفاتهما. وهذا يدلّنا على أنّ لهما موقفًا ذا شأنٍ في النطاق العلميّ.

ومن المهمّ الإشارة إلى اسم جدير بالاهتمام في سلسلة تلك الأسرة وهو: عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبيّ البخاريّ، ـ هو أبو جدّ (صدر الشريعة الأوّل) أبي صدر الشريعة الثاني أبو جد أمه ـ و هو معروف أيضا بنسبة "صدر الشريعة الأكبر أو الأوّل" ـ وهو مختلف عن صدر الشريعة الأوّل الذي نتحدّث عنه ـ وذكرت كتب الطبقات، والتراجم عنه بالمدح، وحظيت تأليفاته العلميّة بالاهتمام. أُعتبر عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبيّ البخاريّ من بين العلماء الذين في عصره "أبا حنيفة الثاني وفي العصور المتأخرة في المصادر ذُكر بنسبة "الأكبر" و"الأوّل" ولكن لا يمكن الوقوف على المعلومات الكافية حوله إلا شيئًا يسيرًا.[٤]

تميّزت شخصية أخرى في شجرة نَسَب صدر الشريعة الثاني وهو محمود بن أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبي المعروف ب"تاج الشريعة" اشتهر تاج الشريعة بكتابه **وقاية الرواية في مسائل الهداية** المسمّى **بالوقاية ـ ألّف** هذا الكتاب ممّا اقتبسه من كتاب **الهداية** للمرغينانيّ ـ وهذا على مذهب الحنفيّة ويُعتبر من إحدى "المتون الأربعة"، وصنّفه لحفيده صدر الشريعة الثاني. ويحتوي كتاب **الوقاية** مسائل من الفقه الحنفيّ، وللكتاب شروح كثيرة؛ وعلى رأسهم حفيد المؤلّف صدر الشريعة الثاني الذي شَرَحَ **الوقايةَ**، وغيره من العلماء.[٥]

وإذا أمعنّا النظر في حياة صدر الشريعة الثاني نجد أن مركزين مهمّين أعني هراة وبخارى يلعبان دورًا هامًّا في حياته؛ وبحسب المصادر قضى معظم حياته في بخارى وهراة. وفي المصادر معلومات تفيد بأنّ صدر الشريعة الثاني قد اشتغل بمنصب القضاء في هراة لمدّة من الزمان.[٦]

طبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة لتقيّ الدين الداريّ، ٤٢٩/٤؛ **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة** للكنويّ، ص ٢٥؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, I. 473; Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 76.

تاج التراجم في طبقات الحنفيّة لابن قطلوبغا، ص ٧١؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 253; Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 77.

İbn Battuta Seyahatnamesi, İbn Battuta, I.529.

هذه النسب والألقاب: "صدر الشريعة"، و"تاج الشريعة"، و"برهان الشريعة"، و"المحبوبي"، و"العُباديّ"، و"الحنفيّ، و"البخاريّ"، و"الأنصاريّ" وتذكر هذه الكلمات أمام اسمِه وبعد اسمِه وتبين قدرته العلميّة، وتأثيره في العلم، أو تدلّ على انتمائه إلى مذهب، أو مجتمع، وأسرة، وقوم.

سردت المصادر اسمه الكامل بأنّه هو:

عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأوّل/ الأكبر أحمد بن جمال الدين أبو المكارم عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد بن عبد الملك بن عمير بن عبد العزيز بن محمّد بن جعفر بن خلف بن هارون بن محمّد بن محمّد بن محبوب بن وليد بن عُبادة بن الصامت العُباديّ المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ.[١]

وما يذكر في شجرة نسبه من النِسَب مثل: "العباديّ"، و"المحبوبيّ"؛ يُشير إلى أنه ينحدر من نسل الصحابة: و هو سُمّي ب"العبادي"؛ بسبب أبي الوليد عبادة بن الصامت الأنصاريّ أحد الصحابة الكرام وسمي بسبب حفيد هذا الصحابيّ محمود بن الوليد سُمّي بالمحبوبيّ.

وما نجد من سلسلة نسب أسرته من طرف الأب، والأمّ من الأسماء المنسوبة إلى الماتريديّة، والحنفيّة تدلّ على إسهامهم المهمّ في الماتريديّة. ويُعرف جدّيه من طرف الأب والأمّ باسم "صدر الشريعة الأوّل"؛ ووُصف جدّيه للتفريق بينه وبين جده ب"الأكبر" أو "الأوّل"، بينما هو وُصف بنسبة "الأصغر أو "الثاني وكان جدّ صدر الشريعة الثاني من طرف الأب المعروف ب"تاج الشريعة عمر بن صدر الشريعة الأوّل"، وجدّه من طرف الأمّ المعروف بـ"برهان الشريعة" محمود بن صدر الشريعة الأوّل أخوين؛ ومن أجل ذلك سلسلة نَسَب أسرته سواء من جهة الأب أو الأمّ تنتهي إلى صدر الشريعة الأوّل.[٣]

انظر: تاج التراجم في طبقات الحنفيّة لابن قطلوبغا، ص ٤٠؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للكاتب جلبيّ، ٤١٩/١٠؛ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، ١٩١/٩؛ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ١٠٩-١١٢؛ هديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين لإسماعيل باشا البغداديّ، ٦٤٩/٣؛ معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف بن إليان بن موسى سركيس، ١١٩٩/٢؛ الأعلام للزركليّ، ٣٥٤/٤؛ معجم المؤلّفين لعمر رضا كحالة، ٢٤٦/٦؛ طبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة لتقيّ الدين الداريّ، ٤٢٩/٤-٤٣٠؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 277; Supplemendband, II. 300; TDV İslam Ansiklopedisi, “Sadruşşeri ”, Şükrü Özen, c. 35, s. 427-431.

موسوعة طبقات الفقهاء لجعفر السبحانيّ، ١٤٤/١-١٤٦

TDV İslam Ansiklopdisi, “Sadruşşeria”, Şükrü Özen, c. 35, s. 427-431.

ومن المعروف أنّ ألقاب أجداد صدر الشريعة الثاني تحتوي على المديح مثل: "تاج الشريعة"، و"برهان الشريعة"، ولاسيّما احتوت كتب طبقات الحنفيّة المعلومات عن حياة جدّيه وتصنيفاتهما. وهذا يدلّنا على أنّ لهما موقفًا ذا شأنٍ في النطاق العلميّ.

ومن المهمّ الإشارة إلى اسم جدير بالاهتمام في سلسلة تلك الأسرة وهو: عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبيّ البخاريّ، ـ هو أبو جدّ (صدر الشريعة الأوّل) أبي صدر الشريعة الثاني أبو جد أمه ـ و هو معروف أيضا بنسبة "صدر الشريعة الأكبر أو الأوّل" ـ وهو مختلف عن صدر الشريعة الأوّل الذي نتحدّث عنه ـ وذكرت كتب الطبقات، والتراجم عنه بالمدح، وحظيت تأليفاته العلميّة بالاهتمام. أُعتبر عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبيّ البخاريّ من بين العلماء الذين في عصره "أبا حنيفة الثاني وفي العصور المتأخرة في المصادر ذُكر بنسبة "الأكبر" و"الأوّل" ولكن لا يمكن الوقوف على المعلومات الكافية حوله إلا شيئًا يسيرًا.[٤]

تميّزت شخصية أخرى في شجرة نَسَب صدر الشريعة الثاني وهو محمود بن أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم بن أحمد المحبوبي المعروف ب"تاج الشريعة" اشتهر تاج الشريعة بكتابه **وقاية الرواية في مسائل الهداية** المسمّى **بالوقاية** ـ **ألّف** هذا الكتاب ممّا اقتبسه من كتاب **الهداية** للمرغينانيّ ـ وهذا على مذهب الحنفيّة ويُعتبر من إحدى "المتون الأربعة"، وصنّفه لحفيده صدر الشريعة الثاني. ويحتوي كتاب **الوقاية** مسائل من الفقه الحنفيّ، وللكتاب شروح كثيرة؛ وعلى رأسهم حفيد المؤلّف صدر الشريعة الثاني الذي شَرَحَ **الوقايةَ**، وغيره من العلماء.[٥]

وإذا أمعنّا النظر في حياة صدر الشريعة الثاني نجد أن مركزين مهمّين أعني هراة وبخارى يلعبان دورًا هامًّا في حياته؛ وبحسب المصادر قضى معظم حياته في بخارى وهراة. وفي المصادر معلومات تفيد بأنّ صدر الشريعة الثاني قد اشتغل بمنصب القضاء في هراة لمدّة من الزمان.[٦]

طبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة لتقيّ الدين الداريّ، ٤٢٩/٤؛ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ص ٢٥؛
Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, I. 473; Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 76.

تاج التراجم في طبقات الحنفيّة لابن قطلوبغا، ص ٧١؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 253;
.Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 77

.İbn Battuta Seyahatnamesi, İbn Battuta, I.529

أصبحت بعض المُدن، مثل بخارى، وسمرقند، وترميذ، ونسف وطاشكند في آسيا الوسطى مراكز علميّةً وثقافيّةً مهمّةً منذ القرن العاشر في حين كانت بغداد، والبصرة مركزين مهمّين للعلوم حتّى هذا القرن المذكور، عندما بدأت الخلافة العباسيّة تفقد مقاليد الحكم، والسلطة؛ صارت تلك المنطقة أعني آسيا الوسطى ـ وبما فيها بخارى ـ مركز الجذب للوسط العلميّ؛ وكانت بخارى تقع في نطاق منطقة ما وراء النهر التي كانت مُلتقى، ومركزًا لمختلف المُعتقدات، والثقافات فيما قبل الإسلام، وبعد انتشاره بشكل عامّ.[٧]

وبعد عدّة قرون من انتشار الإسلام في تلك المنطقة، أصبحت بخارى مركزًا للعلوم الإسلامية مثل الكلام، والحديث، والتفسير، والتصوّف، والحكمة من ناحية الأنشطة التعليميّة والتدريبيّة أيضًا. وفي الحقيقة البيئة العلميّة والثقافيّة لبلاد ما وراء النهر برزت، واشتهرت خاصّةً بالعلوم العقليّة، والحكمة.

ومن المعلوم أنّ في المراحل المبكّرة في الدولة العثمانيّة رجّح العلماء الذين تعلّموا، ونشأوا في المدارس في الأناضول بعض المراكز المخصوصة مثل سوريا، والعراق، ومصر؛ للتخصّص، والتعمّق في العلوم النقليّة؛ وقد تعلّموا في العلوم المعيّنة مثل الفقه، والحديث، والأدب، والتفسير. ولكن في المقابل من أراد التخصّص في العلوم العقليّة، والفلسفيّة رغبوا في أن يتمّوا تعليمهم في بخارى، وسمرقند اللتين في نطاق ما وراء النهر.

وعند النظر إلى **شرح تعديل العلوم** لصدر الشريعة الثاني يمكن لنا القول بأنّ هذه المنطقة لديها ميراث، وحصيلة غنيّة للغاية في العلوم مثل الكلام، والفلسفة والمنطق وعلم الهيئة، والرياضيّات. وكون هذه المنطقة مركزًا للأمور العلميّة، والثقافيّة قد أثّر في الشخصيّة العلميّة لصدر الشريعة الثاني. وكون صدر الشريعة الثاني مشاركًا في مختلف المجالات والعلوم يعود إلى طبيعة بخارى، حيث كانت مقرًّا للعلم، والثقافة، والحضارة؛ وهذا الوسط أثّر فيه وفي تشكل هويّته العلميّة.

[٧] انظر لأكثر المعلومات التفصيليّة عن بخارى فيما قبل الإسلام وبعد انتشار الإسلام فيها من جهتها العلميّة والثقافيّة:
.Ortaçağın Başarısı Buhârâ, Richard Nelson Frye, s. 48 vd
.Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, İ. Hakkı Uzunçarşılı, s. 227 vd

ولصدر الشريعة اهتمامات بعلوم مختلفة منها: الكلام، والمنطق والفقه، وعلم الفلك والرياضيّات، والحديث، والشعر، والأدب، والتصوّف؛ ومن الطبيعيّ أن يكون للبيئة التي نشأ، وترعرع فيها تأثيرٌ في إنتاج تأليفاته وأعماله في تلك العلوم.

وإنّه شخصية متميّزة بالنجاح، والإقدام في إنتاج تأليفات وتصنيفات أصيلة، وخاصّة في فترة قلّ فيها إنتاج التأليفات الأصليّة. وكانت يطغى على تلك الفترة تكرار القديم، وكانت المعروفة باسم فترة التعليقات، والشروح والحواشي من حيث الفكر الإسلامي.

ومن ناحية أخرى، نجاح صدر الشريعة في إنتاج تأليفاتٍ أصليّةٍ في فترة كانت التصنيفات موصوفة بتكرار القديم؛ واسعة الانتشار، فقد أدّى بكثير من الناس الذين ممّن أتوا بعده إلى أن يمدحوا به، وأن يقوموا بالثناء عليه لميزاته الفريدة تلك،[٩] وأُدرك بعض تفنّنِه، خصائصِه، وميزاته في حياته من قبل الناس.

امتدح سعد الدين التفتازانيّ صدر الشريعة الثانيوصفه بأوصاف التبجيل، والتقدير، على الرغم من أنه انتقده وانتقد أفكاره وآراءه. وقد قدّر تبحّر صدر الشريعة، وتفنّنه في العلوم حيث ذُكر بأوصاف التبجيل مثل: "العالم المدقّق"، و"عالم الدراية"، و"علم الهداية"، و"لسان ميزان العقل والنقل

قد أشار محمد علي عينيّ (ت. ١٩٤٥م): إلى أنّ صدر الشريعة الثاني يمتاز بتشاركه في العلوم في الوسط العلميّ، وأنّه وصل إلى مرتبة عالية في العلم، وأنّه قام بالتحليل القويّ المنهجيّ، ونجح في كثير من الحلول للمسائل العلميّة المعضلة. Türk Mantıkçıları, Mehmet Ali Aynî, s. 51; وذكره طاش كبري زاده (ت. ٩٦٠هـ-/١٥٥٣م) في مواضع متعدّدة صدر الشريعة الثاني فقال: الإمام الهمام، والحبر القمقام، فخر العلماء الأعلام، ونتيجة أسلافه الكرام، وسلالة أجداده العظام كشف في هذا الكتاب عن غوامض طالما تحيّر فيها عقول الأقدمين، وأبرز قواعد لم يهتد إليها أحد من الأوحدين، ومع هذا فهو للعلوم الشرعيّة أبو عدرها، وابن نجدتها.». مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لطاش كبري زاده ٢٧٩/١؛ وقد أَوْمَأَ دولتشاه إلى أنّ صدر الشريعة كان بارزًا وواحدًا في زمانه، وأنّ تأليفاته قد انتشرت في المناطق الكثر من الأرض. انظر: Tezkire-i şu'arâ, Devletşah, s. 260.

وقد حكيت رواية عن تبحّر صدر الشريعة في العلم وتفنّنه فيه: «يُحكى أنّ العلّامة قطب الدّين الرازيّ أراد أن يجتمع مع صدر الشريعة يتباحث معه وأرسل اليه أوّلًا من تلامتذه مولانا مبارك شاه - وكان مبارك شاه غلمان الرازيّ وربّاه صغيرًا، وعلّمه كبيرًا، وتبنّاه وصار مشهورا في الآفاق - ليتعرّف كيفيّة الحال، وحَضَرَ مبارك شاه درسَ صدر الشرعة وهو يومئذ بهراة والعلّامة بالريّ فوجده يدرّس كتاب الإشارات لابن سينا، ولا يتابع فيه المصنّف، ولا واحدًا من شارحيه: الإمام [فخر الدين الرازيّ]، والطوسيّ فكتب مبارك شاه إلى مولاه العلّامة أنّ الرجل نار وَقّادة، والإقدام بما يورث الملام فعمل العلامة رأيه، وقبل رأيه ولم يتجاسر على قصده». **موضوعات العلوم** لطاش كبري زاده، ١٨٠/٢ **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لسعد الدين التفتازاني، ٥/١.

أعاد صدر الشريعة الثاني الأسلوب، والنظام الحنفيّ/ الماتريديّ من خلال وجهة نظره الخاصّ، وتحليلاته الأصلية في الوسط العلميّ، وساهم أيضًا في العملية والمرحلة التي تسمّى "الكلام الفلسفيّ مع التزامه و تمسّكه بمبادئ المذهب الماتريديّ الحنفي. وفي وطريقته هذه؛ كان ملتزمًا بقواعد مذهبه فيما طوّره، وقوّاه من الأدلّة، والمناهج المتينة؛ فقد ميّزه ذلك عن غيره من الأشاعرة في الكلام الفلسفيّ.

وفي المناقشات السياقية التي تتعلّق بالمحتوى والموضوع أو المنهج والأسلوب في تآليفه؛ انتقاده لم يقتصر على الفلافسة بل امتدّ إلى متكلّمي المعتزلة، والأشاعرة.

وفاته

ويوجد اختلاف في تاريخ وفاته؛ ولكن صاحب **الفوائد البهيّة** حدد هذا بأدلّة، وأفاد بأنه توفي بعد أن أكمل كتابه الآخير **شرح تعديل العلوم** في شهر ربيع الآخر الواقع في سنة ستٍّ وأربعين وسبعمئةٍ، وافقت وفاته في أواخر شهر جُمادى الآخرة الواقع في سنة ٧٤٧هـ/١٣٤٦م وقبره في شرع آباد، وهي إحدى نواحي البخارى.

شيوخه وتلامذته

أخذ العلم عن جدّه الإمام تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة، وعن أبيه أحمد صدر الشريعة، وعن أبي جده أحمد بن جمال الدين المحبوبىّ، وعن الشيخ الإمام المفتى إمام زاده، وعن عماد الدين، عن أبيه شمس الأئمة الزرنجريّ، وعن السرخسيّ، وعن الحلوانيّ، وعن أبي عليّ النسفيّ، وعن محمد بن الفضل، عن السبذمونيّ، وعن أبى عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمّد، وكان وغيرهم.[١٣] ومن شيوخه أيضًا الحسن البلغاريّ وقد قال فيه: شيخنا في موضعين من **شرح تعديل العلوم**.[١٤] ومع الأسف لم نقف على أيّ معلومة حول تلامذته.

الفوائد البهية في تراجم الحنفية للكنويّ، ص ١١٠

الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ص ١٠٩

شرح تعديل العلموم لصدر الشريعة، مراد ملّا، ١٦١و، ١٩٨و.

توثيق نسبة الكتاب إلى مصنّفه

في الحيقية ليس في المصادر أيّ شك، ولا خلافٍ في توثيق نسبة الكتاب إلى صدر الشريعة الثاني. وثبت توثيق نسبة الكتاب إلى مؤلّفه من جهتين: الأولى عن طريق المتن بذاته وهو ما يُسمّى التوثيق الداخليّ، والثانية عن طريق المصادر المختلفة وهو ما يُعرف بالتوثيق الخارجيّ.

أمّا الأولى: فيمكن الوقوف عليها بأدلّة كثيرة منها: (أ) أنّ المؤلّف ذكر اسمه في بداية أقسام العلوم الثلاثة من الكتاب ـ أعني **تعديل المنطق والكلام والهيئة**. وذكر في نهاية **تعديل الكلام** أيضًا.[١٥] (ب) وذكر جدّه برهان الشريعة في قسم **تعديل الكلام** قائلًا: «سمعت ذلك عن جدّي وأستاذي مولانا برهان الشريعة رحمة الله عليه».[١٦] (ج) وأحال المؤلّف مرّة إلى كتابه **شرح التنقيح** المسمّى **بالتوضيح**: «وقد ذكرتُ في **شرح التنقيح** هناك كلمات فعليك بمطالعتها».[١٧]

وأمّا الثانيّة: لم تختلف المصادر في نسبة الكتاب إلى صدر الشريعة.[١٨]

وأمّا اسم الكتاب ففيه التباس. ذكره بعض المصادر بـ"**تعديل العلوم**"،[١٩] وبعضه بـ"**شرح تعديل العلوم**" ومن أجل ذلك، التبس على الباحثين: هل **تعديل العلوم** و**شرح تعديل العلم** كتابان مستقلان؟ أم كتاب واحد؟

ونتوقع أنّ المصنّف قد ألّف متنًا، ثمّ شرحه بنفسه؛ ونحن نستنتج هذا من العبارات في هامش إحدى النسخ الموجودة فقد ذكر المؤلّف عندما انتهى من تحرير متن كتاب **تعديل العلوم** بسنة ٢٤٧ الهجريّة في بخارى فقال: «تمّ تأليف هذا الكتاب ودرسه بتوفيق الله تعالى يوم الأحد العشرين من صفر الواقع في

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، المكتبة السليمانيّة، حميديّة، الرقم: ٧٢١، ٢ظ، ١٠٢ظ، ٢١٩و، ٢٢٠ظ.

مراد ملا، الرقم ١٣٣٣، ١٧٢و.

مراد ملا، الرقم ١٣٣٣، ١٨٧ظ.

الفوائد البهيّة للكنويّ، ص ١١٠؛ **كشف الظنون** لكاتب الجلبي، ٤١٩/١؛ **هديّة العارفين** لإسماعيل باشا البغدادي، ٢٢٢/٢؛ **موضوعات العلوم** لطاش كبر زاده، ١٨٠/٢؛ **الأعلام** للزركلي، ١٩٨/٤؛ **معجم المؤلفين** لعمر رضا كحالة، ٢٤٦/٦؛ **أسماء الكتب** لعبد اللطيف رياض زاده، ص ٩٦.

كشف الظنون لكاتب الجلبي، ٤١٩/١؛ **الأعلام** للزركلي، ١٩٨/٤؛ **الفوائد البهيّة** للكنويّ، ص ١١٠؛ **معجم المؤلفين** لعمر رضا كحالة، ٢٤٦/٦؛ أسماء الكتب لعبد اللطيف رياض زاده، ص ٩٦.

هديّة العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٢٢٢/٢

سنة اثنين وأربعين وسبعمئة في بخارى ».[٢١] قد سمّى المؤلّف هذا بـ"**تعديل العلوم**" في مقدمّة تعديل المنطق كما نرى.

انتهى المؤلّف من كتاب **شرح تعديل العلوم** بسنة ٧٤٧ الهجريّة في بخارى. ويوجد في الكتاب عبارات تشعر بأنّ المؤلّف كتب المتن يعني؛ ليشرح فيما بعد ومن هذه العبارات: «وفيه مباحث هندسيّة يطول بها الكتاب فنذكرها في الشرح إن شاء الله تعالى »، وغيرها في مواضع متعدّدة.[٢٣]

ووفق ذلك يمكن القول بأنّ المؤلّف خطّط أن يحرّر متنًا موسوعيًّا مشتملًا على المنطق، والكلام، والهيئة لكي يشرحه لاحقا. وبناء على ذلك نُسَخ متنِ **تعديل العلوم** لم تصل إلى يومنا هذا، ولعلّ المؤلّف لم يرد انتشار متن كتاب **تعديل العلوم** حتّى ينتهي من **شرح تعديل العلوم**.

وبالخلاصة فإن الكتاب الذي بين يديكم والمعد بتحقيقنا هو كتاب **شرح تعديل العلوم**، فقد وجدنا في أكثر النسخ أنّ نصّ المتن، ونصّ الشرح قد فُصّل بحرف الميم "م" إشارة إلى المتن، وبحرف الشين "ش إشارة إلى الشرح ومن المحتمل أنّ المؤلّف نفسه جعل هذا التفريق بين المتن والشرح.

مصادر المؤلف

تنوعات مصادر صدر الشريعة في هذا الكتاب حيث تطرق إلى العديد من العلوم مثل: الكلام، والفلسفة، والفقه، والتصوّف، والتفسير، وغير ذلك من العلوم، ونرى أن صدر الشريعة استفاد من مصادر كثيرة لكي يحقّق هدفه، وغرضه في استيفاء موضوعات الكتاب.

ومن مصادره: **شرح الإشارات والتنبيهات، وتجريد الاعتقاد** لأبي جعفر نصير الدين الطوسيّ (ت. ٢٧٦هـ/٤٧٢١م)؛ **الإشارات والتنبيهات، وكتاب الشفاء، والقانون في الطبّ** لإبي عليّ بن سينا (ت. ٨٢٤هـ/٧٣٠١م)؛ **الصحائف الإلهيّة، والمعارف في شرح الصحائف**، وقسطاس **الأفكار في تحقيق الأسرار** لشمس

مراد ملا، الرقم ١٣٣٣، ١٠١ظ.
مراد ملا، الرقم ١٣٣٣، ١ظ.
مراد ملا، الرقم ١٣٣٣، ٩٥ظ، ١٣٢ظ، ١٦٤و، ٢٠١ظ.

الدين السمرقنديّ (ت. ١٠٧هـ/٣٠٣١م)؛ **المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّت، شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/٠١٢١)؛ **تنزيل الأفكار في تعديل الأفكار**، وكتاب **المطالع** لأثير الدين الأبهريّ (ت. ٣٦٦هـ/٦٥٢١م)؛ **حكمة العين** لنجم الدين عليّ بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ (ت. ٥٧٦هـ/٧٧٢١م)؛ **إيضاح المقاصد شرح حكمة العين** لجمال الدين بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م)؛ **المصادرات** لإقليدس؛ **التوضيح شرح التنقيح** لصدرالشريعة الثاني (٧٤٧هـ/٦٤٣١م)؛ **تفسير الحقائق** لأبي عبد الرحمن السلميّ (ت. ٢١٤هـ/١٢٠١م)؛ **لطائف الإشارات** لأبي القاسم زين الإسلام عبد الكريم القشيريّ (ت. ٥٦٤هـ/٢٧٠١م)؛ **فوائح الجمال وفواتح الجلال** لأبي الجناب نجم الدين الكبرى الخوافي الخوارزمي (ت. ٨١٦هـ/١٢٢١م)؛ **عوارف المعارف** لشهاب الدين أبي حفص السهورورديّ (ت. ٢٣٦هـ/٤٣٢١م)؛ **التعرّف لمذهب أهل التصوّف** لأبي بكر تاج الإسلام الكلاباذيّ (ت. ٣٨٠هـ/٠٩٩م)؛ **مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد** لأبي بكر نجم الدين محمد بن شاهاور الأسديّ الرازي (ت. ٦٥٤هـ/٦٥٢١م)؛ **مصابيح السنّة** لأبي محمّد الحسين بن مسعود الفرّاء البغويّ (٦١٥هـ/٢٢١١م) **الملل والنحل** لأبي الفتح محمّد عبد الكريم الشهرستانيّ (٨٤٥هـ/٣٥١١م)؛ **الكشّاف** للزمخشريّ (٨٣٥هـ/٤٤١١م).

٢ تأليفاته

إن المصادر التي تتحدث عن تصانيف صدرالشريعة الثاني تعتبره من المتأخّرين. وعلى الرغم من أنّ صدر الشريعة قد اشتهر بهويّته الفقهيّة بسبب تصانيفه الفقهيّة، إلا أنه شخصيّة تخصّصت، تبحّرت في الكلام، والمنطق، وعلم الفلك، والطبيعيّات، والعلم الإلهيّ (الميتافيزيقا)، والفلسفة، والتفسير، والحديث، والتصوّف، وقواعد اللغة العربية، والبلاغة أيضا.

وقد صنّف في تلك العلوم تأليفات علميّة. ولكن بناءً على المعلومات المتوفّرة في المصادر، لا يمكن لنا القول بأنّ جميع تصانيف صدر الشريعة الثاني، ونسخ هذه التصانيف قد تمّت تعيينها، تحديدها بشكل متكامل؛ ومع ذلك نحن نكثّف جهودنا خاصّة على تأليفاته في الكلام والمنطق والهيئة، وأيضًا سنعرّف باختصار تأليفاته التي في علوم أخرى. ولقد أشرنا سابقًا تشاركه في العلوم وتفنّنه فيها وأشرنا أيضًا أنّه كان مشهورة أكثر بهويّته الفقهيّة. وتميُّزه بهويّته الفقهيّة متعلّق بقيمة تأليفاته وجَوْدتها في الفقه.

ويحسن بنا في هذا السياق ذكر المجالين العلميّين الخاصّين بالفكر الإسلاميّ، وهما أصل، ولهما تأثير في الفكر الإسلامي: الأوّل يفسّر مبادئ الإيمان بالتفسير الفلسفيّ؛ وهو علم أصول الدين، الملقّب بعلم الكلام؛ والثاني يقدّم تفسيرًا فلسفيًّا للمبادئ المتّصلة بالحياة العمليّة وهو علم أصول الفقه، وألّف صدر الشريعة الثاني في هذين العلمين المهمّين في الفكر الإسلاميّ. وتشاركه في الكلام وأصول الفقه ليس خاصًّا به فقط؛ بل نلاحظ ذلك في من قبله من علماء الحنفيّة، والشافعيّة؛ فهم سلكوا الطريق نفسه وجمعوا بين العلمين المذكورين.

ومن المعروف أنه لم يقتصر متكلّمو الحنفيّة على علم الكلام قط؛ بل كتبوا تآليف في علم أصول الفقه وهو الذي يمكن أن يُسمّى بفلسفة الحياة العمليّة والقانون.[٢٤] ومن المحتمل أن يكون تلك الميزة، والعادة نشأت من لدن الإمام

ويجدر بنا في هذا المقام أن نسرد بعض تآليف المؤلّفين الذين صنّفوا في الكلام وأصول الفقه معًا قبل صدر الشريعة الثاني: مقدمة فى نُكَت من أصول الفقه لأبي بكر محمّد بن حسن بن فورك؛ الشرعيّات، والنهاية في أصول الفقه، والعمد للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ؛ البرهان في أصول الفقه، والورقات لإمام الحرمين الجوينيّ؛ المستصفى من علم الأصول، المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزّاليّ؛ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي المعروف بشمس النظر؛ المحصول لفخر الدين الرازيّ، الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمديّ؛ منار الأنوار لأبي البركات النسفيّ؛ شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الإيجيّ.

أبي حنيفة؛ لأنّه قد سمّى جانبي الإسلام أعني العقائد والأعمال بالفقه، وألّف فيهما آثارا.

واشتهر صدر الشريعة كفقيه حنفيّ، بتأليفاته في الفقه، وأصوله وهذه من كتبه في الفقه:

تنقيح الأصول

صنّفه المؤلّف في أصول الفقه، واذا اعتبر تقسيم ابن خلدون لمنهج أصول الفقه في كتاب **المقدمّة**، يمكن عده ضمن الفقهاء والمتكلّمين معًا في أصول الفقه.[٢٥] قام صدر الشريعة في كتابه بتلخيص كتب مَن قبله من **كنز الوصول إلى معرفة الأصول** لعليّ بن محمّد البزدويّ (ت. ٣٩٤هـ/٩٩٠١م)، **والمحصول** لفخر الدين الرازيّ (٦٠٦هـ/١٢١٠م)، **والمختصر النتمهى** لابن حاجب (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٩م) من المتكلّمين، والفقهاء.[٢٦]

وكما رأينا فيما يتعلق بـ**شرح تعديل العلوم** شرح المؤلّف بنفسه **تنقيح الأصول**، وسمّى شرحه **بالتوضيح في حلّ غوامض التنقيح**، وأشار إلى الأسباب التي حملته على شرح **تنقيح الأصول** قائلًا:

«لما رأيت فحول العلماء مكبّين في كلّ عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه للشيخ الإمام مقتدى الأئمّة العظام فخر الإسلام علي البزدويّ بوّأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشأن، باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور

أستخدِم في العلوم التي نشأت في المجتمع الإسلاميّ منهجان: الأوّل هو الاستقراء والثاني هو التعليل. قد أستخدم كلا المنهجين في مباحث أصول الفقه. وفي البداية استعمل فقهاء الحنفية المنهج الذي يعتمد على المشاهدة والتجربة وهو المسمّى: الاستقراء وبالمقابل قد استعمل فقهاء الشافعيّة منهج التعليل أكثر؛ ولكن بعد العصور اللاحقة والمتأخّرة استخدم فقهاء المدرستين هذين المنهجين معًا في تآليفهم.
وقد سمّى بعض العلماء منهج الاستقراء الذي استخدمه فقهاء الحنفيّة ب-طريقة الفقهاء ومنهج التعليل الذي استعمله فقهاء الشافعيّة ب-طريقة المتكلّمين. مثلًا ابن خلدون أشار ألى هذا قائلًا: «ثم كتب فقهاء الحنفيّة فيه وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلّمون أيضًا كذلك، إلّا أنّ كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهيّة. والمتكلّمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقليّ ما أمكن، لأنّه غالب فُنُونهم، ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفيّة فيها اليد الطولي من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن». **المقدّمة** لابن خلدون، ص ٢٦٢؛
;Felsefesine Giriş, İlmu usûli'l-fıkh (İslam Hukuk Felsefesi) İslam Hukuk içerisinde, Hüseyin Atay, s. 76
.Usûl-u Fıkıh (Medhal), Mehmet Seyyid Bey, c.1, s. 56; İslam Hukuku Metodolojisi, Muhammed Ebu Zehrâ, s. 28

عباراته، ومرموز غوامض نكته في دقائق إشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه.

أردت تنقيحه، وتنظيمه، وحاولت تبيين مراده، وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردًا فيه زبدة مباحث المحصول، وأصول الإمام المدقق جمال العرب ابن الحاجب».[٢٧] وعلى ما يبدو فقد صعُب فهم **الأصول** للبزدويّ على معاصري صدر الشريعة ومن أجل ذلك حاول أن يشرح كتابه **التنقيح** لتسهيل فهم **التنقيح** على الناس، قُبل هذا الكتاب، وأُعتمِد في الأوساط العلميّة، وشرحه سعد الدين التفتازاني، وغيره خلق كثير، وللكتاب تعليقات وحواش كثيرة، وطُبع في الأماكن المختلفة.[٢٨]

التوضيح في حلّ غوامض التنقيح

شرح المؤلف فيه كتابه المسمّى **بتنقيح الأصول**، ووضح سبب تأليفه لهذا الكتاب قائلًا: «لمّا وفّقني الله بتأليف **تنقيح الأصول** أردت أن أشرح مشكلاته، وأفتح مغلقاته معرضًا عن شرح المواضع التي من يحلّها بغير إطناب لا يحلّ له النظر في ذلك الكتاب واعلم أنّي لمّا سودت **كتاب التنقيح**، وسارع بعض الأصحاب إلى انتساخه، ومباحثته وانتشرت النسخ في بعض الأطراف، ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات، وشيء من المحو والإثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرّر عندي لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغييرات إلى هذا النمط. ثمّ لمّا تيسّر إتمامه وفضّ بالاختتام ختامه مشتملًا على تعريفات وحجج مؤسّسة على قواعد المعقول، وتفريعات مرصصة بعد ضبط الأصول ،وترتيب أنيق لم يسبقني على مثله أحد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد سمّيت هذا الكتاب **بالتوضيح في حل غوامض التنقيح**».[٢٩] وطبع **التنقيح** وشرحه **الوضيح** مستقلًا ومعًا مرّات، وطُبع كلاهما مع الشروح والحواشي الأخرى. وطُبع التوضيح في إسطنبول في مجلّدين بسنة

التوضيح على التنقيح لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة الثاني، ١/٢.

ولهذا الكتاب نسخة خطّيّة كثيرة في المكتبة السسليمانيّة وغيرها من المكتبات العالميّة وطبع الكتاب بكثير من المرّات مع بعض الشروح والحواشي في دلهي ١٢٦٢، وفي قازان ١٨٨٣، وفي لكنو ١٢٨١، وفي استانبول ١٣٠٤، وفي مصر ١٩٣٧ انظر: **معجم المطبوعات العربية والمعربة** ليوسف بن إليان بن موسى سركيس، ١١٩٩/٢؛ Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ahmet Özel, s. 78.

شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود التفتازانيّ، ٥/١.

٤٠٣١ وفي سنة ١٢٣١ الهجريّة، وفي مصر في ثلاث مجلّدات بسنة ٦٠٣١ الهجريّة وفي لبنان في مجلّدين بسنة ٧٧٣١ الهجريّة.[٣٠] ويتحدث الباحثون عن وجود كثير من النسخ الخطّيّة **للتوضيح**[٣١]

وقال التفتازانيّ في شرحه **التلويح على التوضيح**: «كتاب شامل ...، وَبَحْرٌ مُحِيطٌ بمُسْتَصْفَى كُلّ مَدِيدٍ وبسيط، وَكنزٌ مُغْنٍ عَمّا سِوَاه من كُلّ وَجِيز ووَسِيط، ، وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعْديل أركانها، نَعَمْ قد سَلَكَ مِنهاجًا بَديعًا في كشف أسرار التّحقيق، ...، ولهذا طَارَ كالأمطار في الأقطار، وصَارَ كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظًّا من الاشتهار، ولا اشتهار الشّمس في نصف النّهار، وقد صادفت مُجْتَازِي ما وراء النّهر لكثير من فضلاء الدّهر أفئدةً تَهْوَى إليه وأَكْبادًا هائِمة عليه، وعقولًا جاثية بين يديه، ...»[٣٢]

فقد كتب التفتازانيّ في أزمنة، وأمكنة مختلفة حواشي على **التلويح**.

شرح الوقاية

وهذا شرح على كتاب **"وقاية الرواية في مسائل الهداية"** المسمّى **بالوقاية** لجدّه محمود بن أحمد المحبوبي المعروف بتاج الشريعة، وكتبه تاج الشريعة في الفقه الحنفيّ - ويُروى أنّه صنّفه لحفيده صدر الشريعة الثاني - من كتاب **الهداية** للمرغينانيّ. ولهذا الشرح عدّة من النسخ، وعليه عديد من الشروح والحواشي في

انظر لنسخ كتاب **التوضيح**: İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası, Hüseyin Atay, s. 132.

Gechichte der Arâbîschen Literatus, Supplemendband, Carl Brockelmann, II. 300; İslam Hukuk Felsefesi Bibliyografyası, Hüseyin Atay, s. 131; Usûl-u fıkh, Seyyid Bey, 56.

شرح التلويح على التوضيح للتفتازانيّ، ١/٢

ويمكن عرض بعض هذه الحواشي كما يلي: **التوشيح على حاشية التلويح** لشهاب الدين أحمد بن عطاء الله القيريمليّ (ت. ٨٤٩هـ-/١٤٨٠م)؛ **حاشية على التلويح** لملّا حسن بن محمّد شاه الفناريّ (ت. ٨٨٦هـ-/١٤٨١م)؛ **حاشية على التلويح** لمحمّد بن فيراموز ملّا خسرو (ت. ٨٨٥هـ-/١٤٨٠م)؛ **حزامة الحواشي لإزالة الغواشي المعروف بحاشية التلويح** لشهاب الدين بن بهاء الدين نجم الدين محمّد بن أبي بكر المرجانيّ (ت. ٨٢٧هـ-/١٤٢٣م). وقال المرجانيّ في مقدّمة حاشيته منتقدًا بأنّ التفتازانيّ لم يكن مُنصِفًا في التلويح. وأشار إلى أنّ التفتازاني كان تابعًا لمذهب الأشعريّة/ الشافعيّة وأنّه كان متعصّبًا على تآليف مذهب الحنفيّة حتّى إنّه عندما كان ينتقد آراء مذهب الحنفيّة يفرط في الأمر. (باختصار) **كتاب حزامة الحواشي لإزالة الغواشي** للمرجانيّ، ص ٣؛ وأشار إلى ذلك سيّد بك أيضًا في تقييمه **للتوضيح والتلويح** وقال: لأنّ صدر الشريعة كان على مذهب الحنفيّة/ الماتريديّة وبالمقابل كان التفتازانيّ على مذهب الأشعريّة/ الشافعيّة. وكانت بعض تحليلات صدر الشريعة في **التوضيح** هادفة لنقد مذهب الأشعريّة/ الشافعيّة، ومع ذلك كان انتقاد التفتازانيّ، وإيضاحاته، وبياناته لآراء وتحليلات صدر الشريعة من جهة مذهبه وكان انتقاده بمعنى إجابة على صدر الشريعة. والعلماء الذين جاءوا بعدهم درسوا بعناية فائقة هذين الكتابين، وألّفوا التعليقات، والحواشي فيهما. وجعل هذا الأمر هذين الكتابين مشهورين بين الناس. انظر: Usûl-u fıkıh (Medhâl), Seyyid Bey, s. 57.

المكتبات. وبحسب كتب الطبقات والتراجم فإن هذا الشرح هو أشهر تصانيف المؤلّف صدر الشريعة، وللكتاب قرابة خمسة وثلاثين شرحا وحاشية.[٣٤]

ويمكن ذكر بعض الحواشي للكتاب كالآتي: تأليف **حاشية صدر الشريعة** للعالم العثماني يعقوب باشا بن خضر بك بن جلال الدين (ت. ١٩٨هـ/١٤٨٦م) تحتوي على بعض المسائل، والإيضاحات من **شرح الوقاية**، وأيضًا الكتاب المعروف **بحاشية جلبي** أو **حاشية على شرح الوقاية** للعالم العثمانيّ آخي زاده جلبي (ت. ٩٠٥هـ/١٤٩٩م).

النقاية

هو مختصر كتاب **الوقاية** لجدّ المؤلف تاج الشريعة، وهذا الكتاب يُعرف أيضًا باسم **مختصر الوقاية في مسائل الهداية**. وتذكر المصادر ككتب التراجم والطبقات عشرين ونيّفًا من الشروح والحواشي **للنقاية**.[٣٦]

وتشير المصادر تأليفات أخرى لصدر الشريعة الثاني في الأدب العربي، والبلاغة والبيان، واللغة، والنحو منها: **شرح الفصول الخمسون في النحو**،[٣٧] **في علم الصرف**،[٣٨] **والحواشي والنكت والفوائد المحررات على مختصر المعاني**[٣٩]، **الوشاح في ضبط معاقد المفتاح أو الوشاح في المعاني والبيان**.[٤٠] وله كتاب في

الفوائد للكنويّ، ص ١٠٩؛ **المعجم** لسركيس، ١/١٩٩٩؛ **كشف الظنون** لكاتب الجلبي، ٢/٢٠٢١؛ Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 104.

وحصلنا على المجلّد الأوّل؛ وهو يتكوّن من ٣٢٤ صفحة. **حاشية على شرح الوقاية** لصدر الشريعة لآخي زاده جلبيّ، د. ن.، د. ت، د. م.

ويمكن سرد بعض هذه الشروح والحواشي كما يلي: **كمال الدراية في شرح النقاية** لأبي العباس تقيّ الدين ين أأحمد بن محمّد بن حسن الشُمُنّي المصريّ (ت. ٨٧٢هـ/١٤٦٨م)؛ **شرح النقاية** لقاسم بن قطلوبغا (٨٧٩هـ/١٤٧٤م)؛ **جامع الرموز** لشمس الدين محمّد بن حصام الدين الخراسانيّ (ت. ٩٦٢هـ/١٥٥٤م)؛ **فتح باب العناية** لعليّ القارئ (ت. ١٠١٤هـ/١٦٠٥م)؛ **الإيضاح في شرح إصلاح الوقاية** لابن كمال باشا (ت. ٩٤٠هـ/١٥٣٤م). انظر: Hanefi Fıkıh Alimleri, Ahmet Özel, s. 99, 101, 116, 127; Fıkıhçı Olarak İbn Kemâl, Esad Kılıçer, s. 161, Sadruşşerî'a es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti,, Ömer Aydın, s. 28.

هذا الكتاب الذي يحتوي قواعد للغة والنحو شرح على كتاب الفصول الخمسين ليحي بن عبد المعطي المغربي (ت. ٦٢٨هـ/١٢٣٠م). انظر: **هديّة العارفين** لإسماعيل باشا البغداديّ، ٢/٦٤٩؛ **معجم المؤلّفين** لعمر رضا كحالة، ٦/٢٤٦.

وهذا الكتاب يتضمّن على قواعد النحو. انظر: Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. ٢٧٨

هذا في علوم المعاني. انظر: Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 278.

ويذكر هذا الكتاب في المصادر بأسماء مختلفة وهو في البلاغة وعلم البيان. انظر: الأعلام للزركليّ، ٤/٣٥٤؛ موضوعات العلوم لطاش كبري زاده، ٢/١٩١؛ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ص ١٠٩؛ معجم المؤلّفين لكحالة، ٦/٢٤٦؛ Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 278.

القياس والقضايا المسمّى: **الشروط**،[٤١] وله **فتاوى ماوراء النهر**؛[٤٢] وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الفتاوى، وله **أربعون حديثًا وشروحها**[٤٣] في الحديث، وقد ذكرت المصادر **المقدّمات الأربعة** كتابا مستقلّا؛[٤٤] ولكنه قسم من كتاب **التوضيح** يحتوي على بعض مسائل علم الكلام.[٤٥] وله **تعديل العلوم** مع شرحه وهذا ما حقّقناه وسنذكره في موضعه.

وقد ذكر صدر الشريعة في **شرح تعديل العلوم** عند مباحث واجب الوجود وتنزيهه: «قد وجدت رسالة مزخرفة في هذا الباب فحرّرتُ رسالةً في إبطالها. مبدأها: الحمد لله المتعال عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا. فاطلبها فإنّ فيها مباحث شريفة»؛[٤٦] قد يبدو أنّه أراد أن ينتقض آراء الفلافسة، وبعض الصوفيّين في الوجود. ولم تذكر المصادر هذه الرسالة ولعلّها لم تصل إلى يومنا.

تعديل العلوم وشرح تعديل العلوم

التعريف بكتاب "شرح تعديل العلوم"، وموضوع الكتاب، وأهمّيّته

قد كتب المؤلّف أوّلًا كتابه **تعديل العلوم** الموسوعيّ المشتمل على ثلاثة أقسام. الأول: في المنطق، وسمّاه **بتعديل الميزان**، والثاني: في علم الكلام، وسمّاه **بتعديل الكلام**، والثالث في علم الهيئة، وسمّاه **بتعديل هيئة الأفلاك**، وثمّ شَرَحَ كتاب **تعديل العلوم** بشرحٍ ممزوجٍ وسماه **بشرح تعديل العلموم**. وهذا ما **نحقّقه**..

الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة للكنويّ، ص ٨.

.Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 301; Sadruşşerî'a es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti,, Ömer Aydın, s. 30

هذا التأليف يحتوي على شرح أربعين حديثًا نبويًّا. انظر: المكتبة السليمانيّة، قسم بغدادلي وهبي، الرقم: ٢٠٥٧؛ .Gechichte der Arâbîschen Literatus, Carl Brockelmann, II. 301; Sadruşşerî'a es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti, Ömer Aydın, s. 29

وذكرت بعض المصادر هذا الكتاب ككتاب مستقلّ ولكن هذا ليس بصحيح؛ لأنّه من القسم الذي ناقش المؤلف فيه مباحث الحسن والقبح من كتاب التوضيح، وضمّ المؤلف أربعة مقدمات إلى هذه المباحث وعرفت تلك بمقدمات أربعة. يناقش المؤلّف في هذه المقدمات الاربعة آراء متكلّمي الأشاعرة في الجبر والقضاء والخلق، وينتقد أفكارهم في بمنهج كلاميّ وفلسفيّ. وصنّف الكثير من العلماء الشروح والحواشي على قسم المقدمات الأربعة من كتاب التوضيح فقط لأنه قدّم أفكارًا ذا أهميّة وجديدة في مسألة أفعال العباد. وحاشية أحمد بن محمّد القضابادي المسمّى بحاشية الأصول وغاشية الفصول على المقدمات الأربعة تعدّ من تلك الحواشي والشروح. انظر: İslam Hukuk Felsefesi .Bibliyografyas, Hüseyin Atay, s. 133; Sadruşşerî'a es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti, Ömer Aydın, s. 26-27

.TDV İslam Ansiklopedisi, "Sadruşşeria", Şükrü Özen, c. 35, s. 430

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة الثاني، المكتبة اسليمانيّة، قسم ملا مراد الرقم: ١٣٣٣، ص ١١١و.

وقال العالم العثمانيّ طاش كبري زاده في أصالة المحتوى، والأسلوب وفي أهميّته كتاب **تعديل العلوم**: « كتب كتابًا سمّاه **تعديل العلوم** بدأ فيه بالمنطق، ثم بالكلام، ثم أقسام الحكمة على التّمام، ولعمري لقد أتى فيه مباحث عجز عن حلّها الأوائل والأواخر تحقيقًا لما قيل: كم ترك الأوّل للآخر... ثم شرح هذا الكتاب بجميع أقسامه، ولقد أبدع فيها بحيث أورد تحقيقات عجز عنها الأوائل سيّما المنطق والكلام، ويشهد بما ذكرناه من طالع ذلك الكتاب... ».[٤٧]

ورتّب المؤلّف قسم **تعديل الكلام** الذي يحتوي مسائل علم الكلام على سبعة تعديلاتٍ بالتناسب مع عدد آيات سورة الفاتحة. وهذا المنهج يُعدّ فريدًا من نوعه في علم الكلام؛ ويلمح بذلك أنّ علم الكلام مستنبط من كلام الله بالجملة. وتأتي أهميّة الكتاب من اسم الكتاب بذاته، ومن مبادرة المؤلّف من ناحية المنهج، والعرض، والأدلّة بحيث يحاول المؤلّف في تصليح، علم الكلام، وإعادة تنظيم وترتيب موضوعات علم الكلام، ويقوم ذلك ـ كما فعله فخر الدين الرازيّ في مذهب الأشاعرة ـ بالمواجهة مع الفلسفة تحقيقًا لمذهب الماتريديّة.

وأدخل مسائل الأخلاق، التصوّف، ومقامات العارفين في علم الكلام ـ هذا الأمر مهمّ جدّا للغاية ـ؛ وهذا موافق لتقيسمه لسورة الفاتحة لأنّ سورة الفاتحة تتضمّن حكمة النظريّة والعمليّة معًا ومن أجل ذلك لا يمكن تصور مسائل علم الكلام بدون تلك المسائل بحسب التقسيم.

وهذه العلوم الثلاثة؛ أعني المنطق والكلام والهيئة تتبع بعضها البعض بطريقة طبيعيّة للغاية، وصنّف المؤلف **تعديل العلوم** بمحتوى وبطريق خاصّ له، وثمّ قام بشرحه، وسمّاه **بشرح تعديل العلوم**.

ماذا يقصد صدر الشريعة بالتعديل في العلوم؟

"التعديل"حسب المعاجم كلمة مشتقّة من أصل «ع د ل» وتأتي بمعنى الإنصاف، وتجنّب الظّلم والجَوْر، والتسوية بين الشيئين، والعدالة بين الاثنين، وإقامة الحكم والطلب بالعدل، وتَعْديل الشيء: تقويمُه. وتعني جعل الشيء في

مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، ١٦٢/٣، ١٧٠

ترتيب، وتنظيم، وموازنة، واستقامة، والتعديل تأتي بمعنى إصلاح الشيء، أو بمعنى التغيير، والتبديل، والتحويل، والتضبيط لشيء.[٤٨]

وأطلق صدر الشريعة اسم "تعديل العلوم" على كتابه؛ لأنّه كان يهدف إلى إعادة تنظيم العلوم، وترتيبها، وإزالة التفاصيل غير الضرورية، وتحقيق التوازن بين العلوم لتحسينها. وقد افتخر في بداية الكتاب بإعادته تنظيم العلوم، وترتيبها.[٤٩]

وإنّ اقتصار المؤلّف على نطاق تلك العلوم الثلاثة يشعرنا، ويوصلنا إلى أنّه لم يكمل مشروعه بالتّمام لأنّ المؤلّف أراد أن يبحث عن بعض العلوم العقليّة والنقلية غير هذه العلوم الثلاثة؛ وبسبب أن المؤلف أشار إلى هذه النقطة في مقدّمة **تعديل المنطق** بعد أن بيّن جدول عمله في تعديل المنطق، والكلام قائلًا: «ثمّ أنزل إلى سائر العلوم العقليّة والنقليّة، وأورِد فيها ما حضر في ذهني ممّا سمعت، وما لم أسمع؛ بل تفرّد به فكري، وأسمّي هذا المجموع بتعديل العلوم».

عندما نمعن النظر في الكتاب؛ نرى أنه قد استخدم أسلوبًا فريدًا في علوم المنطق والكلام، والهيئة/الفلك، وقد تطرّق إلى الموضوعات، والأدلّة التي لم يذكرها العلماء السابقون، ولخّص ورتّب المباحث، والموضوعات المتّصلة بتلك العلوم الثلاثة دون الخوض في تفاصيل كثيرة وغير ضروريّة.

يقدّم صدر الشريعة في هذه العلوم الثلاثة أحيانًا ملخص الآراء والأفكار التي انتقدها، ثمّ يقدّم فكرته وتفسيره الأصليّ. وعندما ندقّق الكتاب بعناية يمكن لنا القول بأنه عندما كان ينتقد أفكار المخالفين له في بعض المسائل، لم يكن متعصّبًا لمذهبه؛ بل كان يتصرّف بنظرة موضوعيّة.

لسان العرب لابن منظور. «عدل»؛ **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «عدل»؛ **الصحاح** للجوهريّ. «عدل»؛ Arapça-Türkçe Büyük Lugat, Atay Kardeşler, III. 303 vd.

مراد ملا، الرقم: ١٣٣٣، ٢ظ.

مراد ملا، الرقم: ١٣٣٠، ٢ظ.

تعديل الميزان

قد بدأ صدر الشريعة كتابه أوّلًا بعلم المنطق وسمّاه بتعديل الميزان، وإذا أخذنا قسم **تعديل الميزان** بالاعتبار يمكن أن نقول إنّه من ناحية أسلوبه الخاصّ ومحتواه الثري ملفت للنظر.

عندما يبحث صدر الشريعة عن بعض مسائل المنطق يستعين بعلم الفلك؛ وذلك ملفت للنظر كذلك. وعند تنظيم المسائل والوسائل وترتيبها يستشهد ممّن قبله من المنطقيّين مثل: **قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار** لشمس الدين الشمرقنديّ (ت. ٦٩٠هـ/١٢٩١م)، و**جامع الدقائق في كشف الحقائق** لنجم الدين على بن عمر الكاتبيّ (ت. ٦٥٠هـ/١٢٥٢م)؛ وتلك التآليف تأتي في مقدّمة مصادره في علم المنطق.

قام بتنظيم جديد للمفاهيم التي تسمّى نسبة المفهومات، واكتشف عند تناول المواضيع بعض الجداول الجديدة، وطوّر بعض عكوس النقض - وهو الذي يأتي بمعنى جعل الحمل موضوعًا والموضوع حملًا -، وأحدث مبادئ في القضايا الشرطيّة والحمليّة؛ وهذه كلّها ليست سوى عدد قليل من التنظيمات والترتيبات التي قام بها في قسم **تعديل المنطق**.

وقد رأى محمّد شرف الدين يالتقايا هذه التنظيمات، والتعديلات اختراعًا وإيجادًا في علم المنطق.[٥١]

استخدام المؤلّف الحروف تقريبًا في سرد كلّ مسائل المنطق؛ يشعرنا بأنّه يطبّق أمثلة من المنطق الرمزيّ في كتابه.[٥٢]

وقال طاش كبري زاده في تعريفه لقسم **تعديل الميزان**: «وإن أردت بلوغ الغاية في المنطق فعليك بتعديل الميزان، وهو أحد أقسام **تعديل العلوم** وكشف في هذا الكتاب عن غوامض طالما تحيّر فيها عقول الأقدمين، وأبرز قواعد لم يهتد إليها أحد من الأوحدين».[٥٣]

[٥١] Türk Kelamcıları, M. Şerefeddin Yaltkaya, s. 9-10.

[٥٢] Ubeydullâh bin Mes'ûd, Hayrettin Yılmaz, s. 211.

[٥٣] **موضوعات العلوم** طاش كبري زاده، ١/٢٧٩

تعديل علم الكلام

شرح تعديل العلوم" وأهميّته، وإسهامه في علم الكلام

يُعدّ كتاب **تعديل العلوم** الموسوعيّ خطة، ومشروعًا للمؤلّف صدر الشريعة الثاني في العلوم المختلفة، وأشار في ديباجة قسم المنطق إلى ذلك قائلا بأنّه سيتناول كثيرًا من العلوم العقليّة والنقليّة في هذا.[٥٤] ويمكننا أن نقول بأنّ المشروع لم يتمّ بسبب وفاة المؤلّف؛ ولكن شمل هذا على ثلاثة علوم فقط؛ وهي علم المنطق، وعلم الكلام، وغلم الهيئة (الفلك). وتلمح بعض العبارات من الكتاب بأنّ المصنّف لو عاش لأكمل هذا المشروع.

وعلى ما فُهم من مطالعة الأقسام الثلاثة من العلوم أنّ المصنّف لم يقصد، ولا يقدّم تغييرا جذريّا وكلّيّا في بنية تلك العلوم؛ بل حاول تنظيم الموضوعات، وإعادة وضع الأسئلة والأجوبة، وتقوية المسائل والأدلّة في العلوم، وحاول أن يجعل إطارًا برهانيًا للمسائل. ولم يكتف بالنظريّة بل اهتم بالعمليّة أيضا، وانطلاقًا من تلك النقطة يمكن القول بأنّ صدر الشريعة الثاني ينضوي تحت من ساهم في قضايا الشكوك من وجه، ومع ذلك بقي على حركة الإحياء للعلوم وجمع بين حركتين في شخصيّته.

صدر الشريعة الثاني ألّف نصّ المتن، ثمّ شرح هذا المتن بشرح ممزوج، وفي نصّ المتن عبارات تشعر بأنّ المصنف كان ينوي شرح المتن فيما بعد[٥٥]. ويمكن القول بأنّ المؤلّف خطّط أن يحرّر متنًا موسوعيًّا مشتملًا على المنطق والكلام والهيئة؛ لكي يشرحه بعد ذلك. وبناء على ذلك فإنّ نُسَخ متنِ **تعديل العلوم** لم تصل إلى يومنا هذا، ولعلّ المؤلّف لم يرد انتشار متن كتاب **تعديل العلوم** حتّى ينتهي من شرح **تعديل العلوم**. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ نصي المتن ونص الشرح قد فصّلا عن بعضهما البعض بحرفي "م" و"ش دلالة على المتن والشرح.

ورتّب المؤلّف القسم الثاني وهو الذي سمّاه **تعديل الكلام** الذي يشمل مسائل علم الكلام في سبعة تعديلاتٍ مناسبة بعدد آيات سورة الفاتحة؛ لأنّ

«ثمّ أنزل إلى سائر العلوم العقليّة والنقليّة، وأورِد فيها ما حضر في ذهني ممّا سمعت، وما لم أسمع؛ بل تفرّد به فكري، وأسمّي هذا المجموع بتعديل العلوم» **شرح تعديل الميزان** لصدر الشريعة الثاني، مراد ملا، الرقم: ١٣٣٠، ٢ظ.

أشارنا إلى ذلك في دراستنا للكتاب.

الفاتحة تحتوي على الحكمة النظريّة والعمليّة معًا؛[56] و يشبّه علم الكلام بسورة الفاتحة من هذا الوجه يعني يحتوي النظريّة والعمليّة معًا. وهذه المحاولة تُعدّ فريدة من نوعها في علم الكلام؛ وتؤكد تلك أنّ علم الكلام مستنبط من كلام الله، والوحي هو المصدر لعلم الكلام، وأنّ علم الكلام لم يكن علمًا نظريًا فحسب بل هوعلم عمليّ أيضًا.

تنبع أهميّة هذا الكتاب من محاولة المؤلف مواجهة الفلسفة أيضا، ويقوم يذلك ـ كما فعله فخر الدين الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠م) في الأشاعرة ـ حيث يتصدى للفلاسفة مثل ابن سينا (ت. ٨٢٤هــ/١٠٣٧م) وناصر الطوسي (ت. ٢٧٦هـ/١٢٧٤م) تحقيقًا لمذهب الماتريديّة وتقوية له.

قام صدر الشريعة بالتقوية: أي التصحيح في مذهب الماتريديّة وتجديده بالمنهجيّة من خلال شارحي ابن سينا: فخر الدين الرازي، وناصر الدين الطوسيّ، وهو يقوم ذلك بطريقة نقد التراث الفلسفي الذي وُضع في **شرح الإشارات** كما نجح فخر الدين الرازيّ في مذهب الأشعريّة. وصدر الشريعة يحاول بذلك التقوية والتصحيح لمذهبه بالمواجهة مع ابن سينا خاصّة والمشّائيّين عامّة. وهذا يشير إلى رغبته في إحياء التراث لمذهب الماتريدية. وكأنه سلك طريق فخر الدين الرازي ويستمرّ على منهجه في نقد وتحليل المسائل والمقاصد للفلسفة. وكأنّه يدرك أنّه لا يمكن إحياء المذهب إلّا بمواجهة الفلسفة ونقدها.

وقد أدرج صدر الشريعة مسائل الأخلاق، والتصوّف، ومقامات العارفين تحت علم الكلام؛ وهذا متوافق مع تقسيمه لسورة الفاتحة؛ لأنّ سورة الفاتحة تتضمّن الحكمة النظريّة والعمليّة معًا، وعلم الكلام أيضًا مثل سورة الفاتحة لا يتصوّر أن لا يحتوي على هذه الأمور العمليّة، وموضوعاته لا تقتصر على النظرية فقط بل تعمّ العملية أيضًا. وهذا يدلّ على أنّه علم كليّ. وقد لخّص هنا نظريّة الأخلاق في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية.

عندما يُمعن النظر في الكتاب؛ يُرى أنه قد استخدم أسلوبًا فريدًا في علم والكلام، وقد تناول الموضوعات، والأدلّة التي لم يذكرها العلماء السابقون،

[56] لأنّ ترتيب الفاتحة يشتمل على جانبي الحكمة: وبحسب ذلك قوله تعالى من: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ﴾ إلى ﴿مَالِكِ اليوْمِ الدِّينِ﴾ مشتمل على الحمكة النظريّة؛ ومن قوله -تعالى- ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينَ﴾ إلى آخر السورة مشتمل على الحكمة العمليّة.

ولخّص ورتّب المباحث، والموضوعات المتّصلة بذلك العلم دون الخوض في تفاصيل كثيرة وغير ضروريّة.

وقد حاول صد الشريعة التعامل مع المسائل والمشاكل العلميّة من زوايا مختلفة قدر الإمكان، وقد سرد في كتابه الأدلة التي اخترعها، وأوجدها من عنده فيما يخص تلك المسائل والمقاصد. وفي هذا الصدد، من الممكن الحصول على أدلّة وبيانات جديدة غير سابقة، ولم يتكلّم غيره فيها. وهذه العبارت تشير إلى ذلك: «... بل تفرّد به فكري... »، و«... وهذا بحث غريب، عظيم الشأن تفرّدتُ به... »، «... فهذا الإشكال والجواب ممّا تفرّدت به... »، «... هذا برهان في غاية المتانة، تفرّدتُ به على كون الواجب... » وغير ذلك.

يعكس **تعديل الكلام** أيضًا الجوانب العلميّة والحصيلة الموجودة في عصر المؤلّف في تلك الفترة. ويعتمد المؤلّف في أكثر من مسائل الطبيعيّات على التجربة والحسّ والمشاهدة، وفي بعض المواضع المتعلّقة بالتجربة والمشاهدة يقول دائمًا: «... أنّي جرّبت هذا الأمر... ». وقد تحدّث عن تكوّن الجبال، تشكّل قوس قزح، ونظريّة الرؤية، والنباتات، والأرصاد الجوّية، والمعدن وسبب تكوينها، وغير ذلك.

تمسّك صدر الشريعة بتعريفات المتكلّمين للكلام والتزم بها؛ ولكن حاول أن يقدّم تفسيرًا على عكس المتكلّمين بمنظور فلسفيّ، ومصطلحات فلسفيّة. ويحتمل أن يكون سبب اتخاذه ذلك النمط الفلسفيّ هو اشتغاله بعلوم الفلسفة، وتأثّره بالفلاسفة، إذا اعتبرنا المبادئ والاهتمامات التي تجعل المتكلّم متكلّمًا فإنّ صدر الشريعة في أسلوبه ولغتِه، ومنهجِه وطريقته التي سلكها، والتزامِه بالوحي يعدّ بذلك كلّه من متكلّمي أهل السنّة.

وإذا أخذنا بالاعتبار انتقاداته التي وجّهها إلى الثراث الفلسفيّ والفلاسفة نفهم أنّه قد استوعب المصطلحات، والتصانيف الفلسفية، وقد أتقن الفلسفة في المنهج، والنظام إتقانا.

وقد أشار إلى تناوله موضوعات علم الكلام عن طريقته التي ورتّبها على سورة الفاتحة قائلا: «... ولمّا كان هذا العلم باحثًا عن الموجودات، وماهيّتها؛ وجب أن يبحث أوّلًا عن الوجود، والماهيّة صاعدًا إلى ذوي المباحث الإلهيّة

نازلًا إلى مصنوعاته من الجواهر، والأعراض التي خَلَقَها لكونه ربَّ العالمين ذاكرًا أشياء من تمام نِعَمِه التي أعدّها ليوم الدين مُبيّنًا أنّ طريق الوصول إلى تلك النعم هو العبادة التي رأسها: الإيمان، والإسلام بقلب سليمٍ، وهو لا يتيسّر إلّا بطلب المعونة، والهداية إلى الصراط المستقيم؛ أعني صراط الذين سَبَقَ لهم منه الإنعام، وهم أهل الرسالة، والنبوّة، والخلافة، والوَلاية عليهم الصلوات، والتحيّة والسلام. أورِد في هذه الكلمات جميع مباحث علم الكلام مطابقةً لترتيب فاتحة الكتاب... ».[٥٧]

وخصّص ثلث الكتاب تقريبًا لمباحث نظريّة الوجود، وما يتعلّق بها. وتحتوي العناوين الأربعة الأولى من الكتاب على مسائل الوجود، وهذا الأمر يشير إلى أنّه مهتمّ بالوجود، ومسائله. ومن ناحية أخرى، فإن كون كتابه مبتدأ بأمور الوجود ـ مثل الوجود والعدم، والعلاقة بين الوجود والماهية، والقدم والحدوث، وأحكام الوجود ومراتبها، والجوهر والعرض ـ يشير أيضًا إلى جهة تفرّده الخاصّ؛ وهو أحد أهمّ إسهاماته في هذا الكتاب.

وإنّ الكتاب يحتوي على معلومات مهمّة للغاية في كلام المتكلّمين المتأخّرين، و مصدر مهمّ للمعلومات حول معتقدات المذاهب، والحركات والتيارات الفلسفية التي كانت موجودة في تلك المنطقة حينذاك.

وقد أجرى صدر الشريعة في علم الكلام تحليلات مفهوميّة ومنطقيّة مهمّة، وأعاد تعريفات بعض المفاهيم، وقام بإنتاج مفاهيم جديدة؛ لكي يتمّ مقصده، في العديد من المواضع. وعلى الرغم من أنه قد استخدم المصطلحات الفلسفية ولكن قام بإعادة وضعها، ترتيبها من وجهة نظر علم الكلام.

وقد ساهم صدر الشريعة من خلال منهجه الكلاميّ، وأفكاره مساهمةً كبيرةً في التطوير والترقيّ لعلم الكلام الجدليّ، والكلام الفلسفيّ، وألّف كثير من علماء الدولة العثمانية التأليفات، والشروح الجديدة انطلاقًا من آرائه، وأفكاره في المسائل.

صدر الشريعة يعدّ من المتكلّمين المتأخرين ومن أهمّ ميزات تلك العملية هو امتزاج الكلام مع الفلسفة، وبعبارة أخرى أن علم الكلام امتزج مع الفلسفة،

[٥٧] شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، مراد ملا، ٢و.

وتعتبر هذه العملية: قد بدأت بالغزاليّ (٥٠٥هـ/١١١١م) واستمرّت بالشهرستانيّ (٨٤٥هـ/٣٥١١م)، وقد وصلت إلى الذروة بفخر الدن الرازيّ وعلى الرغم من ذلك ممّا شاهدنا في كتاب صدر الشريعة أنّه نقد المنهج الفلسفيّ، وفكره بنظر موضوعيّ بلا تطرّف، وأنّ كونه متكلّمًا لم يمنعه أن يوجّه الانتقادات إلى بعض المتكلّمين، ومع ذلك لازم على عدم ترك الموضوعية أثناء قيامه بذكلك الأمر.

وإنّ الطريق، والأسلوب الذي استخدمه ضدّ الفلاسفة والمتكلّمين لينتقدهم هو أسلوب يليق بموضوعيّة العالم بالتّمام، على الرغم من أنّه ملتزم بطريقة الحنفيّة، إلا أنه حاول قدر الإمكان عدم تحويل هذا الالتزام إلى موقف متحيّز. وإنه لا يدافع بشكل متعصّب عن علم الكلام الذي ينتسب به؛ لكنّه يتبنّى أسلوبًا علميًا بعيدًا عن العاطفيّة، والتحيّز، وهكذا يبني آرائه وأفكاره على هذا المنهج.

وأيضًا قد استفاد الصدر الشرعة من الأشكال الهندسيّة، والجداول المختلفة في إيضاح المسائل وعرضها لتسهيل فهم المشاكل العلميّة.

وهذا هو الكتاب الثاني من كتاب **تعديل العلوم**، وسمّاه المؤلّف **بتعديل العلوم** الذي تحتوي على تعديلات، وتنظيمات في علم الكلام، وبدأ فيه بمقدّمة؛ وهذه المقدّمة تربط الصلة والعلاقة بين موضوعات علم الكلام وسورة الفاتحة، وأشار فيها أيضًا أنّه قد نظّم أبواب موضوعات علم الكلام مناسبة بعدد آيات سورة الفاتحة في الكتاب ولأنّ كل آية من سورة الفاتحة تتوافق مع أحد موضوعات علم الكلام؛ ولأنّ سورة الفاتحة ديباجة القرآن، وهي تحقّ أن تكون أيضًا ديباجة لأعلى العلوم وهو الموسوم بعلم الكلام.

ثم بعد ذلك صرّح بسبب تسمية علم الكلام "كلامًا": وهو أنّ المناقشات التي اندلعت بين أهل السنّة والمعتزلة في سياق موضوع "الكلام النفسيّ واللفظيّ" كانت سببًا لتسمية هذا العلم. ولأنّ الكلام سواء كان هو الحروف المركبّة، أو هو الكلام النفسيّ؛ فعِلْم الكلام بتمامه مستنبط من كلام الله تعالى وهذا البيان كان خلافا للمعتزلة. فلهذا لُقّب هذا العلم "كلامًا"؛ وبسبب ذلك كان مصدر علم الكلام منبعه بحسب صدر الشريعة هو الكلام الإلهيّ؛ لأنّه مستنبط من كلام الله تعالى

وبعد ذلك عرّف علم الكلام وخصوصًا من حيث موضوعه، إطاره وحيّزه: «فهو علم يُبحث فيه عن وجود الواجب تعالى وتقدّس، والتوحيدِ وما يليق به من الصفات، وعن أحوال سائر الموجودات من حيث يُفيض الواجب عليها مياهَ الماهيّة، والوجود، ثمّ يُديم على بعضها ديمة الإفضال، وجود الجود في هذه الأيّام، وأيضًا في اليوم الموعود.»[٥٨]

وفي الحقيقة عيّن وحدّد صدر الشريعة بهذا التعريف موضوعات علم الكلام وبحسب التعريف أصبح موضوع علم الكلام بالعموم هو البحث عن ذات الله والموجودات. وبناءً على ذلك ذكر أنّ البحث عن ذات الله يشمل وجود الله، ووحدته وبالتالي ما يليق به من صفاته، والبحث عن الموجودات تضمّن أحوال سائر الموجودات من حيث أنّ الله تعالى أعطاها الماهيّةَ والوجودَ.

وإعطاء الله السعادة للموجودات في الدنيا، وفي الآخرة؛ يشير إلى أنّ الماهيّات مجعولة وذلك الأمر متعلّق بسألة المبدأ والمعاد في الأصل ولأنّ إعطاء الله الوجود والماهيّة للموجودات أعمّ من إعطائه السعادة للموجودات في الدنيا والآخرة.

وبعد أن عرف علم الكلام، شرع في تعريف الصلة بين علم الكلام وسورة الفاتحة وترتيب الكتاب على تناسب عدد آيات سورة الفاتحة. ولا يوجد هذا النمط الخاصّ له (نعني العلاقة بين علم الكلام وسورة الفاتحة) في غيره من المتكلّمين وذلك يجلب الاهتمام للغاية. وقد يكون سبب ذلك فرض أنّ سورة الفاتحة تحتوي على مبادئ القرآن مخلّصًا؛ لأنّه من المعلوم أنّ لسورة الفاتحة اسمًا آخر وهو "أم الكتاب".[٥٩]

وأَوْمَأ المؤلّف إلى بعض مزايا سورة الفاتحة وبأنّ ترتيب الفاتحة يشتمل على الحكمة، وفصل الخطاب: وبحسب ذلك قوله -تعالى- من: ﴿اَلْحَمْدُ لِلهِ﴾ إلى ﴿ مَالِكِ اليوْمِ الدِّينِ﴾ مشتمل على الحمكة النظريّة؛ ومن قوله -تعالى-: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينَ﴾ إلى آخر السورة مشتمل على الحكمة العمليّة.

[٥٨] **شرح تعديل العلوم** لصدر الشريعة، مراد ملا، ٩٥ظ.

[٥٩] ولسورة الفاتحة أسماء أخر منها: الأساس، الوقاية، الكافية، السبع المثاني، والكنز، وأمّ الكتاب.

سورة الفاتحة تحتوى على فصل الخطاب أيضًا، وعرّف فصل الخطاب بأنّه قول يفصّل بين الحقّ والباطل.

وأشار صدر الشريعة بهذا الأسلوب إلى أنّ اشتمال سورة الفاتحة على الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة؛ يفيد تضمّنها على مسائل وموصوعات علم الكلام، ومن أجل ذلك أنشأ المؤلف علم الكلام على سورة الفاتحة ورتّب مسائل الكلام مناسبة على عدد آيات الفاتحة.

وانطلاقًا من هذه النقطة، أصبح علم الكلام مثل سورة الفاتحة مشتملًا على الحكمتين: الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة. وبعد أنّ أفاد المؤلف العلاقة بين سورة الفاتحة فجعل يتحّدث عن طريقته وخريطته ـ في تناول موضوعات علم الكلام ـ التي خطّطها ورتّبها على سورة الفاتحة، فقال:

«ولمّا كان هذا العلم باحثًا عن الموجودات، وماهيّتها؛ وجب أن يبحث أوّلًا عن الوجود، والماهيّة صاعدًا إلى ذوي المباحث الإلهيّة نازلًا إلى مصنوعاته من الجواهر، والأعراض التي خَلَقَها لكونه ربَّ العالمين ذاكرًا أشياءً من تمام نِعَمِه التي أعدّها ليوم الدين مُبيّنًا أنّ طريق الوصول إلى تلك النعم هو العبادة التي رأسها: الإيمان، والإسلام بقلبٍ سليمٍ، وهو لا يتيسّر إلّا بطلب المعونة، والهداية إلى الصراط المستقيم؛ أعني صراط الذين سَبَقَ لهم منه الإنعام، وهم أهل الرسالة، والنبوّة، والخلافة، والوَلاية عليهم الصلوات، والتحيّة والسلام. أورِد في هذه الكلمات جميع مباحث علم الكلام مطابقةً لترتيب فاتحة الكتاب».[٦١]

ويمكن تلخيص موضوعات عناوين التعديلات السبعة التي حدّدها وفقًا لآيات سورة الفاتحة كما يلي:

١ تعديل مباحث الوجود، والماهيّة، وما يتعلّق بهما ٢ تعديل مباحث واجب الوجود ٣. تعديل مباحث الجواهر ٤. تعديل مباحث الأعراض ٥. تعديل مباحث الآخرة وما تتعلّق بها ٦ تعديل مباحث الإيمان والعبادة ويتعلّق بهما ٧. تعديل مباحث النبوّة والخلافة ومقامات العارفين

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، مراد ملا، ٢و.

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، مراد ملا، ٢و.

أسلوب الكتاب وعرضه للمسائل

التعديل الأوّل: تعديل مباحث الوجود، والماهيّة، وما يتعلّق بهما

وذكر صدر الشريعة في هذا التعديل أوّلًا أنّ الوجود، والتحقّق، والحصول والكون، والثبوت ألفاظ مترادفة. وبيّن أنّ هذه الألفاظ مع الذّات، والماهية ـ كالمعقولات العشر ـ في أيّ معنى وكيف يرادف الوجود. وهو أثبت على خلاف الفلاسفة وبعض المتكلّمين بأنّ الوجود عين الماهيّة وأنّ الوجود ليس بعرض ولا زائد على الذّات.

وفي هذا التعديل حاول انتقاد آراء الفلاسفة والمعتزلة في الوجود والماهية وأنشأ نظرته الخاصّة به في الوجود.

وقام بنقد آراء الفلاسفة والمعتزلة في شيئيّة المعدوم، وفي مسألة مجعوليّة الماهيّة، وأثبت أنّ المعدوم ليس بشيء وأنّ الماهيّة مجعولة؛ أي مخلوقة.

وإنّه عارض تقسيم الفلاسفة الوجود إلى ثلاثة أقسام: الوجود المطلق، والوجود الذهنيّ، والوجود الخارجيّ؛ وأبطل أدلّتهم في هذا التقسيم؛ وقدّم بأنّ الوجود الخارجيّ هو الأصل في الوجود، وما عداه ليس له حقيقة، وإضافة إلى ذلك، أبطل خاصّة تصوّر الفلاسفة للوجود الذهنيّ، وبراهينهم فيه. وبحث في هذا التعديل عن مفاهيم التشخّص، والتعيّن والعلاقة بينهما، وعن مسائل الحدوث والقدم التي بسببها دارت مناقشات عدّة فيما بينهم. وتناول صدر الشريعة تحليل موضوع مفاهيم الوجوب، والإمكان، والامتناع وهو أكثر الموضوعات الأساسيّة التي أصبحت علائم الانفصال والافتراق بين المتكلّمين والفلاسفة ومن ناحية أخرى ربط بين مفاهيم الوجود والامتناع.

وتصدّى المؤلف لادّعاء الفلاسفة في قدم العالم وإمكانه، وكان أراد إعادة ترتيب فكرة الحدوث ـ الذي بُني على قبول الخلق ـ واحتياج الحادث إلى المؤثر.

وأخيرًا في هذا التعديل وقف على موضوع أعادة المعدوم الذي من بين نقط النقاش بين المتكلّمين والفلاسفة ودفع عن إمكان إعادة المعدوم بسبب أن إنكاره تأتي بمعنى إنكار الآخرة.

التعديل الثاني: تعديل مباحث واجب الوجود

وفي هذا التعديل تناول موضوع وجود الباري ووحدته على طريقة إثبات المتكلّمين لهذه المسائل، وقد أشار إلى تفردّه في بعض أنواع أدّلة إثبات وجود الباري.

تحت هذا العنوان الذي حاول فيه إثبات التوحيد وتنزيه الله عن النقائص؛ قام بإبطال التسلسل، وناقش مسألة إدراك الباري هل أنّه يُدرك بالكنه أم لا؟، وتناول مفهوم الوجود المقيّد الذي أطلقه الفلاسفة على الله.

وبيّن آراءه في الصفات، والعلاقة بين الاسم والمسمّى، وصرّح بعدم اتّصاف الله بالكلّيّ والجزئيّ، ولا بالاتحاد، وعدم اتصافه بالمحلّ.

وعلاوة على هذه المسائل؛ أبطل اتّصاف الله بالأعراض مثل: الغضب والحزن والسرور. وأشار بالصفات التي تليق بذات الله، وليس لله من شريك وأنّ صفاته لا غيره وعينه، وبحث عن ومسألة القدرة والإرادة، والعلم والسمع والبصر، وأزليّة الكلام ومسألة رؤية الله، ومسألة الصدور، والعقول، والأفلاك، والنفوس، والصفات الفعليّة، والتكوين، وأزلية الصفات، وقد تناول المؤلّف هذه المسائل كلّها مراعيًا النقد الذي وُجّه لها من قبل الفلاسفة والمعتزلة مع محاولة بإيطال آرائهم في تلك المسائل.

وناقش في هذا التعديل أيضًا أفعال العباد، والجبر والتكليف، التوفيض، والعلاقة بين القدرة والفعل، ومسألة التوليد، وأحوال الناس الذين لم تصل إليهم الدعوة، وخلق الله أفعال العباد التي متعلّقة بإرادة العبد واختياره، وخلق الله القبيح، ومفاهيم القضاء والقدر، والرزق، والحسن والقبح على وجهة نظر أهل السنّة.

التعديل الثالث: تعديل مباحث الجواهر

هذا التعديل الثالث هو أطول تعديل من بين تعديلات الكتاب، ويحتوي ذلك التعديل على مباحث الجواهر، والعرض، والجسم، والجزء الذي لا يتجزّأ، والزمان، والحركة، والحال وعرّف المؤلّف كلّها وعرض فيه طريقة المتكلّمين والفلاسفة في هذه المفاهيم.

وممّا يجلب الاهتمام في هذا التعديل هو إيضاح المؤلّف وإثباته بعض تلك الأمور بالأشكال الهندسيّة، وقام المؤلف بنقد طريقة الفلاسفة في مسألة المادّة والصورة التي من بين أهمّ مباحث الفلاسفة، ثم قام بتفسيره في تلك المسألة وفق أسلوب المتكلّمين. وبيّن المؤلّف بأنّ الروح جوهر غير متحيّز، وبيّن الصلة بين الحال والمحلّ، وأن المادّة والأجسام كلّها ذو أبعاد متناهية، وتناول برهان التطبيق، وبرهان السلّم، الخلاء وإمكانه، وتكلّم في حركات الأجرام السماويّة، وكيفية حركاتها، وفي الأجسام السفليّة والعناصر، وفي الأرض، والعين وكيفيّة رؤيته، وحصول قوس قزح، وفي تكوّن المخلوقات.

وقدّم بشأن الروح معلومات مفصّلة، وعرّف مفاهيم الخيال والوهم والحافظة، وأبطل تناسخ الأرواح، وأثبت بعض هذه المسائل بأشكال هندسيّة معارضًا طريقة الفلاسفة فيها.

التعديل الرابع تعديل مباحث الأعراض

وتناول المؤلّف في هذا التعديل المسائل التي اهتمّ بها خاصّة المتكلّمون المتأخرون والفلاسفة وهي: الكميّة، والكيفيّة، والوحدة والكثرة، والحروف والصوت وكيفيّة تكوّنه، ووتيرة/مرحلة حصول علم الإنسان.

التعديل الخامس تعديل مباحث الآخرة وما تتعلّق بها

وهذا التعديل يقابل آية ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ من سورة الفاتحة. بحث في هذا التعديل عمّا يُسمّى مسائل أحوال الآخرة: القيامة، والحشر، والحساب، و الميزان، وأحوال الجنّة، والنّار وعلامات القيامة، وعذاب القبر. وأشار إلى أنّ الحشر يكون بالبدن والروح معًا منتقدًا آراء الفلاسفة في هذا الموضوع.

التعديل السادس: تعديل مباحث الإيمان والعبادة ويتعلّق بهما

وهذا التعديل السادس يقابل آية ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ من سورة الفاتحة. بحث في هذا التعديل عن تعريف الإيمان، والصلة بين الإيمان والعمل، ووقد ناقش بعض المسائل المتعلقة بالإيمان مثل: هل الإيمان يزداد وينقص، وهل الاستثناء في الإيمان جائز؟ وما معنى العبادة وكيف تنفع وما فائدته؟ يظهر صدر الشريعة بشكل خاص الطريقة الحنفيّة الماتريديّة في هذه القضايا.

التعديل السابع تعديل مباحث النبوّة والخلافة ومقامات العارفين

ورتّب المؤلّف هذا التعديل السابع في تناسب مع آخر آية سورة الفاتحة. وبحث في هذا التعديل عن مسائل النبوّة وإثباتها، والفرق بين النبيّ والرسول، وإثبات نبوّة نبيّنا المصطفى عليه السلام، ومفهوم المعجزة وأنواعها، وكون القرآن معجزة، وأوصاف الأنبياء، وفضل الأنبياء على الملائكة، ومراتب العقل، والروح، والقلب، وتحدّث أيضًا في الخلافة والإمامة.

وممّا يجلب النظر من مزايا قسم **تعديل الكلام** هو أنّ المؤلّف تناول موضوعات التصوّف والأخلاق ولم نر هذه المسائل من قبل في كتب المتكلّمين.

وبحث عن بعض المسائل المتعلقة بالأولياء والسلوك، وأحوال التصوّف، ومقامات العارفين، وبيّن معانيها، وعن موضوع شعب الإيمان، والتوبة والورع، والتقوى، والزهد، والفقر، عن بعض الأحوال المعنويّة. وكان بحثه في هذه المسائل كمتكلّمٍ، وبوجهة نظرة الكلام؛ وكأنّ صدر الشريعة حاول بذلك الأسلوب أن يعيد طريقة أبي عبد الله حارس المحاسبيّ (ت. ٣٤٢هـ/٧٥٨م). وما أنشأه صدر الشريعة في هذا التعديل هو في مستوى مثاليّ.

تعديل هيئة الأفلاك

هو القسم الثالث من كتاب **شرح تعديل العلوم** المسمّى **بتعديل هيئة الأفلاك** وهو في علم الفلك. ولهذا القسم أيضًا أسلوب، ومحتوى خاصّان للمؤلّف كما نرى في العلمين السابق ذكرهما.

يقترح صدر الشريعة البحث والمطالعة للآثار المصنّفة في هذا العلم قبل أن يقدّره أحد ويقيمه في التنظيمات، والتغييرات والترتيبات التي جعلها في **تعديل علم الفلك** ويفهم من ينظر إلى هذه المواضيع مساهماته في هذا المجال.

وقد صرّح شرف الدين يالتقايا بأنّ صدر الشريعة قام في علم الفلك بحلّ العديد من القضايا ـ مثل تحليل أشكال القمر ـ التي لم يجترأ أحد، ولم يقدم من علماء المتقدّمين والمتأخرين على الإيضاح والتفسير والحلّ للمسائل. وقال إنّ صدر الشريعة انتهى من **تعديل هيئة الأفلاك** في بخارى بسنة ٧٤٧ الهجرية،

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، المكتبة السليمانية، نور عثماني، القم: ٢٦٥٧، ٢٨٥ظ.

وتُوفي بنفس العام وبقي نجاحه محدودًا بتلك العلوم الثلاثة؛ أي المنطق والكلام والهيئة ولو عاش لأكمل ما يهدف إليه.

كتابه في علم الفلك يعرض عملَ مَن قبله من العلماء المسلمين الذين بدأوا في القرن التاسع الهجري تصحيح نظريّة بطليموس (حوالي ١٠٠م. حوالي ١٧٠م.) في علم الفلك، ويدل على أنّ صدر الشريعة يمكن عده في مجموعتهم لمواصلته ذلك الأمر من بعدهم.

هذه الطريقة التي بدأها العلماء المسلمون في الشرق ، أدّت إلى ظهور تأليفات مهمّة للغاية و تصنقات منتسبي مدرسة مراغا اشتهرت كثيرا مثل: ناصر الدين الطوسيّ (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م)، قطب الدين الشيرازيّ (ت. ٧١٠هـ/١٣١١م)، ومؤيّد الدين الأرمويّ (ت. ٧١١هـ/١٢٦٦م).

وهذا الكتاب الذي في علم الفلك صنّفه صدر الشريعة في القرن الرابع عشر يتضمن تصحيح نظريّة بطليموس لعلم الفلك. في هذا السياق يؤكد المؤلّف عمل أسلافه ناصر الدين الطوسي، والقطب الدين الشيرازيّ.

ومع ذلك، كعالم قام بإعادة إصلاح نظريّة بطليموس؛ ألّف نمطه الفريد أو فهمه الخصوصيّ من نماذج ناصر الدين الطوسيّ، وقطب الدين الشيرازيّ.

ويستشهد صدر الشريعة في كتابه هذا خصوصًا من **التذكرة في علم الهيئة** لناصر الدين الطوسيّ، ومن **التحفة الشاهيّة في الهيئة** لقطب الدين الشيرازيّ، ويؤيّد آراءهما أحيانًا ولكن على الأكثر بعد تقييم الآراء يرجّح، ويقدّم في المسائل رأيه الخاصّ وتفسيره.

وأشار صدر الشريعة في مقدمّة هذا الكتاب إلى أنّه قد تناول مسائل القمر، والكواكب، والأفلاك بمنهج أو بطريقة بديلة مختلفة عن طريقة المتقدّمين والمتأخّرين.

وأشار في مقدّمة هذا الكتاب إلى أغراضه وأهدافه الأوّليّة الأصليّة قائلًا: «وحرّرتها تبصرة وتذكرة لذوي الإدراك موردًا في هذا الكتاب ما تحيّر فيه عقول أولي الألباب كحلّ أشكال القمر، وسائر الكواكب وإثبات الأفلاك بعروضها فإنّه

.Türk Kelamcıları, M. Şerefeddin Yaltkaya, s. 9-10

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، نور عثمانية، الرقم: ٢٦٥٧، ٢٨٥ظ.

لم يتعرّض أحد من المتقدّمين، ولم يتوجّه لصواب الصواب سهام المتأخرين». [٦٥]
ويتناول هذا الكتاب حركات مستديرة للأجرام العلويّة والسفليّة، والقمر.

وأنشأ منهجه ونظريّته الجديدة في حركة مستديرة القمر انطلاقًا من نماذج ناصر الدين الطوسيّ وقطب الدين الشيرازيّ. [٦٦]

وادّعى صدر الشريعة أنّه قد حلّ المشاكل، والمسائل المتعلّقة بحركات مستديرة في الأجرام العلويّة.

ووصف المؤلّف ـ الذي تحدث عن أنواع حركات الكواكب ـ العلاقة بين الشمس والقمر، وذكر في الكتاب أيضًا أحداث كسوف الشمس والقمر، وقام بتنظيم مسائل الأرض والقضايا ذات الصلة بها.

إسهام صدر الشريعة في علم الكلام

رتّب المؤلّف كتابه قسم **تعديل الكلام** على سبعة تعديلات مناسبة بعدد آيات سورة الفاتحة، وخصّص ثلث الكتاب بمباحث نظريّة الوجود، وما يتعلّق به. ويحتوي العناوين الأربعة الأولى من الكتاب على مسائل الوجود، وهذا الأمر يشير إلى أنه مهتمّ بالوجود، ومسائله.

ومن ناحية أخرى، كون كتابه مبتدأ بأمور الوجود يشير أيضًا إلى جهة تفرّده الخاصّ. وكما يفهم من اسم الكتاب أهدف المؤلّف إعادة تنظيم وترتيب موضوعات علم الكلام. وحين نمعن النظر في كتابه فيمكن القول بأنّه حاول أن يجرّد مسائل علم الكلام عن تفاصيل غير ضرويّة، وأن يعيد موضوعات علم الكلام إلى موضعها الأساسيّ.

وكتابه هذا في فترة كثرت فيها الشروح، والحواشي يبدو وكأنه تأليف مستقلّ منفرد خاصّ، حيث يحتوي على معلومات مهمّة للغاية في كلام المتكلّمين المتأخّرين، ومن جهة أخرى، إضافة إلى كونه مصدرا مهمّا للمعلومات حول معتقدات المذاهب، والحركات الفلسفية التي كانت موجودة في تلك المنطقة.

شرح تعديل العلوم لصدر الشريعة، نور عثمانية، الرقم: ٢٦٥٧، ٢٨٥ظ.

أحمد دلال الذي حقّق، ونشر وترجم إلى اللغة الإنجيلزية كتاب تعديل هيئة الأفلاك لصدر الشريعة وقف على أهمّ النقط للكتاب وإسهامه الخاصّ لعلم الفلك. انظر: An Islamıc Response to Greek Astronomy, Ahmad Dallâl, s. 313-450.

أجرى صدر الشريعة في علم الكلام تحليلات مفهوميّة ومنطقيّة مهمّة، وأعاد تعريفات بعض المفاهيم، وقام بإنتاج مفاهيم جديدة لكي يتمّ مقصده.

في العديد من المواضع على الرغم من أنه استخدم المصطلحات الفلسفية ـ حاول إعادة وضعها، وترتيبها من وجهة نظر علم الكلام.

ساهم صدر الشريعة من خلال منهجه الكلاميّ، وأفكاره مساهمةً كبيرةً في تطوير وترقيّ علم الكلام الجدليّ، والكلام الفلسفيّ، وألّف كثير من علماء الدولة العثمانية التأليفات، والشروح الجديدة انطلاقًا من آرائه، وأفكاره في المسائل. حدد صدر الشريعة ـ الذي أعاد ترتيب الطريقة الحنفيّة/ الماتريديّة من جديد ـ وخلّص المسائل الرئيسية والأساسيّة لعلم الكلام من خلال تجريده عن التفاصيل غير اللازمة.

أحد أهمّ إسهاماته في علم الكلام هو تركيزه على تلك الموضوعات: الوجود والعدم، والعلاقة بين الوجود والماهية، والقدم والحدوث وأحكام الوجود ومراتبها، والجوهر والعرض، وأحكام العقل الموضوعات.

صدر الشريعة يعدّ من المتكلّمين المتأخرين ومن أهمّ ميزات تلك العملية هو امتزاج الكلام مع الفلسفة، وبعبارة أخرى أن علم الكلام امتزج مع الفلسفة، وتعتبر هذه العملية؛ قد بدأت بالغزاليّ (٥٠٥هـ/١١١١م) واستمرّت بالشهرستانيّ (٥٤٨هـ/١١٥٣م)، وقد وصلت إلى الذروة بفخر الدن الرازيّ (٦٠٦هـ/١٢١٠م) وعلى الرغم من ذلك ممّا شاهدنا في كتاب صدر الشريعة أنّه نقد المنهج الفلسفيّ، وفكره بنظر موضوعيّ بلا تطرّف، وأنّ كونه متكلّمًا لم يمنعه أن يوجّه الانتقادات إلى بعض المتكلّمين مع ذلك لازم عدم ترك الموضوعية أثناء قيامه بذلك الأمر.

والطريق، والأسلوب الذي استخدمه ضدّ الفلاسفة والمتكلّمين لينقّدهم فهو أسلوب يليق بموضوعيّة العالم بالتّمام، على الرغم من أنّه ملتزم بطريقة مذهب الحنفيّة، فقد استمرّ قدر الإمكان على عدم تحويل هذا الالتزام إلى موقف متحيّز. وإنه لا يدافع بشكل متعصّب عن علم الكلام الذي ينتسب به؛ لكنّه يتبنّى أسلوبًا علميًا بعيدًا عن العاطفيّة، والتحيّز، وهكذا يبني آراءه وأفكاره على هذا المنهج.

٣ تعريف النسخ الخطّية لكتاب شرح تعديل العلوم

النسخ التي استخدمناها في مقابلة التحقيق

١ نسخة مكتبة تشستربيتي بإيرلندا ـ دبلن الرقم: ٣٥٧٤. (ورمزت بـ"ج")

وهذه النسخة تحتوي على قسم الكلام فقط. اسم الناسخ: هو درويش بن عبد الله الوحشيّ. وتاريخ النسخ سنة ٦٤٧ الهجريّة. استخدمنا هذه النسخة في مقابلة التحقيق لبعض الأسباب:

الأول: هذه النسخة هي أقدم نسخةٍ من بين النسخ التي حصلنا عليها. وصدر الشريعة انتهى من كتابة قسم تعديل الكلام سنة ٦٤٧ الهجرية (في ذي الحجة) هذا يعني تمّ نسخ هذه النسخة بأقلّ من سنة قبل وفاة المؤلّف؛ ووفاة المؤلّف سنة ٧٤٧ الهجرية. والثاني: وجود اسم الناسخ وتاريخ النسخ على النسخة. الثالث: قلّة الأخطاء من حيث الإملاء والنحو والتصحيف والتحريف ويوجد في هامش النسخة تصحيحات الأخطاء.

٢ نسخة مكتبة الدولة بيرلين، بآلمانيا الرقم: ٣٩٤ (ورمزت بـ"ب")

وهذه النسخة تامّة بأقسامها الثلاثة. اسم الناسخ: وتمام هذه النسخة قد أُستنسِخ من قبل ناسخ واحد وهو حسين بن محمّد. وتاريخ نهاية النسخ سنة ٧٥٨ الهجريّة. استخدمنا هذه النسخة في مقابلة التحقيق لبعض الأسباب منها: الأوّل في ظهريّة النسخة وجدنا هذه العبارة: «هذا **شرح تعديل العلوم** لصدر الشريعة بخطّ أحد تلامذة المصنّف، وكتبه في حال حياته قُدّس سرّه». ولكن قد كان بين التصنيف وتحرير هذه النسخة إحدى وعشرة سنة؛ هذا يبدو مشكلة؛ لأنّ المصنّف صدر الشريعة توفّي في سنة ٧٤٧ الهجريّة وتحرير النسخة قد انتهت في سنة ٨٥٧ الهجريّة.

وفي حلّ المشكلة يمكن أن نقول: إنّها كتبت في حياة المصنف وربما تأخّر إثبات قيد الفراغ للنسخ. وفي العبارة إشارة إلى أنّ الناسخ من تلاميذ صدر الشريعة ولكن رغم بحثنا لم نقتدر على أيّ معلوم في حياة الناسخ.

الثاني: وجود اسم الكتاب واسم المؤلف واسم الناسخ وتاريخ النسخ على النسخة ، كون هذا التاريخ قريبًا من تاريخ وفاة المؤلّف. الثالث: يوجد في

النسخة قيد المطالعة من قبل كمال التوركانيّ في سنة ٣٦٧ وعلمًا بأنّ المطالعة تفيد أهميّة وقيمة النسخة. الرابع: تبدو أشكال الخطّ، وغلاف وكاغد النسخة قديمة بصورتها مما يُقنِعنا بأنّ هذه النسخة قديمة جدًا. وانطلاقًا من هنا أمكنت هذه الأسباب أن نستخدمها في مقابلة تحقيق كتاب تعديل العلوم.

وقال الناسخ في قيد الفراغ من قسم الكلام: «وقد فرغ من كتابة هذه النسخة البديعة الشريفة المحتوية على المسائل الرفيعة والدلائل اللطيفة. وحُرّر في ليلة الجمعة للربيع الآخر سنة ٨٥٧ الهجريّة بمدرسة خادم مدينة بخارى سقاها الله صوب الهواطل».

ويوجد لقسم الكلام قيد المطالعة: «طالعت هذا القسم من أوّله إلى آخره عن إمعان وكانت في شهر رمضان في بلدة كلسان سنة ٣٦٧ الهجريّة، وأنا العبد الجاني كمال التوركانيّ».

وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. تصحيحات الأخطاء مكتوبة في هامش النسخة. وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٥٤٢ ورقة.

٣. نسخة المكتبة السليمانية، ملّا مراد، الرقم: ١٣٣٣ (ورمزت إليها بـ"م")

وهذه النسخة تحتوي على المنطق والكلام فقط. يوجد في قيد الفراغ لقسمي المنطق والهيئة قيد المقابلة. اسم ناسخ قسم الكلام هو محمّد طهري الدبوسيّ، وتاريخ النسخ لقسم الكلام سنة ٧٥٢ الهجرية.

وفي قيد الفراغ من قسمي المنطق والهيئة نجد عبارة تفيد بأنّه قد تمّت المقابلة للنسخة. وللنسخة قيد الوقفيّة ولكن لم نستطع قراءتها بسبب الطمس الذي وقع في ذلك الموضع. ويوجد بعض التصحيحات في هامش النسخة بعضها بمداد أحمر وبعضها بمداد أسود. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر، وخطّها التعليق. وعدد السطور فيها ٥٢ سطرًا ويوجد فيها ٩٩١ ورقة.

واستفدنا من هذه النسخة في مقابلة تحقيق الكتاب لبعض الأسباب: الأوّل وقد وجدنا في الورقة الأخيرة من النسخة في قيد الفراغ من قسم الكلام هذه العبارة: «كتب بعضه العبد الفقير محمّد طهريّ الدبوسي ممتدًا والخوارزميّ

مولدًا، واستكتب البعض الآخر شهر محرّم سنة اثنين وخمسين وسبعمئة ناقلًا عن النسخة المنقولة عن سواد المصنّف قدّس الله روحه» بناء على ذلك: كون هذا التاريخ قريبًا من تاريخ وفاة المصنّف. الثاني: كون هذه النسخة منقولة من النسخة المنقولة من سواد المؤلّف.

الثالث: بسبب قيد المقابلة مع نسخ أخرى وهذا ممّا يجعل النسخة قيّمة وخاليّة عن الأخطاء في النسخ الأخرى. وانطلاقًا من تلك المزايا فضلنا أن نستخدمها في مقابلة تحقيق الكتاب.

يوجد في قسم الهيئة بعض الطموس بسبب الرطوبة، ولكن لا يمنع القراءة، وفيه الحواشي الكثيرة

وفي آخر النسخة عبارة تشير إلى أن المصنّف قد تمّ من تأليف متن الكتاب قبل شرحه: «وفي.... تمّ تأليف هذا الكتاب ودرسه بتوفيق الله -تعالى- يوم الأحد العشرين من صفر الواقع في سنة اثنين وأربعين وسبعمئة في فاخرة بخارى صينت عن الآفات والمخافات في أيّام تلاطم أمواج أفواج العساكر وإنشائه للخير بغلبة جيوش المسلمين. وهي جيوش السلطان الغازي خليل الله وكان قصدًا ابتداء ظهوره، نصره الله ونصر جيوش المسلمين.» هكذا كان مكتوبًا بخطّ المصنّف في سواد المتن.

٤. المكتبة السليمانية، نور عثمانية، الرقم: ٢٦٥٩ (ورمزت بـ"ن")

وهذه النسخة تامّة بأقسامها الثلاثة. ليس في النسخة اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ. ولكن قد تمّت مطالعة قسم الكلام من قبل أحمد بن لطف الله في سنة ٤٠١١ الهجريّة في المدينة المنوّرة كما نرى في قيد الفراغ. قام الناسخ تصحيح الأخطاء والتعليقات اليسيرة في هامش النسخة. وفي نهاية النسخة في قيد الفراغ قال الناسخ: «قوبلت وصحّحت بقدر السعي إلى هنا» إشارة إلى المقابلة والتصحيح. وهذه النسخة تامّة بأقسامها الثلاثة. وليس اسم الناسخ، وتاريخ النسخ؛ ولكن قد تمّت مطالعة قسم الكلام من قبل أحمد بن لطف الله في سنة ٤٠١١ الهجريّة في المدينة المنوّرة كما نرى في قيد الفراغ.

قام الناسخ تصحيح الأخطاء والتعليقات اليسيرة في هامش النسخة. وفي قيد الفراغ قال الناسخ: «قوبلت وصحّحت بقدر السعي إلى هنا» إشارة إلى المقابلة والتصحيح. وهناك قيد للوقفيّة للسلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان.

ووجود المطالعة، والمقابلة والتصحيحات في الهامش وتطفّله؛ يعني مشابهته في أكثر من مواضع لنسخة مكتبة برلين جعل هذه النسخة معتبرة في التحقيق أيضًا.

وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وهناك قيد للوقفيّة للسلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان، ويوجد ختم لا يمكن قراءته. والعناوين مكتوبة بالخطّ الأحمر. وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٦٢٣ ورقة.

وبالخلاصة: هذه النسخ الأربع قيّمة جدّا وتتميز بقلة الأخطاء والغلطات.

النسخ التامّة للكتاب المشتملة على الأقسام الثلاثة معًا

نقصد بذلك إذا كانت النسخة الخطّيّة تحتوي على الأقسام الثلاثة من المنطق، والكلام، والهيئة معًا والّا فنعدّها من النسخ الناقصة.

(١) **مكتبة الدولة بيرلين بآلمانيا الرقم: ٣٩٤** (Ms. Ldbg)

وقد سبق ذكرها آنفًا.

(٢) **المكتبة السليمانية، الحميديّة، الرقم: ٧٢١**

وهذه النسخة تامّة بأقسامها الثلاثة. اسم الناسخ أحمد المعروف بجولاق زاده، وتاريخ النسخ سنة ٨٧١١ الهجرة. قد كتب الناسخ العناوين وتصحيحات الأخطاء في هامش النسخة. والنسخة تمتاز بخطّها الواضح، ونوع خطّ النسخة التعليق. وهذه النسخة جميلة جدّا؛ إطارات النسخة وغلافها مزخرفة ومذهبّة. ونجد قيدًا للتملك للسلطان عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان وعدد السطور فيها ٧٢ سطرًا ويوجد فيها ١٩٢ ورقة.

(٣) **المكتبة السليمانية، راغب باشا، الرقم: ٧٢٥**

وهذه النسخة تامّة بأقسامها الثلاثة. لا يوجد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ في قيد الفراغ. وهناك عبارة تفيد بأن النسخة قد قوبلت وصحّحت بقدر الإمكان.

وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر قام الناسخ بتصحيح الأخطاء في الهامش. والعناوين مكتوبة بخطّ أحمر. وللنسخة قيد للوقفيّة لمحمّد المدعوّ بالراغب، وقيد للتملك يعود لسليمان وحدي في سنة ١١٤٨ الهجريّة. غلاف النسخة وإطاراتها مزخرفة. وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٣١٠ ورقة.

(٤) مكتبة سليمانية، راغب باشا، الرقم: ٧٢٤

وهذه النسخة تامّة. لا يوجد اسم الناسخ على النسخة، وكتب الناسخ تاريخ النسخ في قيد الفراغ لقسم الكلام وهو سنة ١١٢٠ الهجريّة. وقال الناسخ في قيد المقابلة الذي في قسم الكلام: «مع مقابلة هذا القسم بنسخة مقروءة على المصنّف، فصحّ إن شاء الله تعالى في سنة ١١٢٠ الهجريّة». وقام الناسخ بتصحيح الأخطاء في الهامش. وفُصّل بين نصّ المتن ونصّ الشرح بدائرة صغيرة ومذهبّة. ونرى فيها كثيرًا من الأخطاء التي لا تعدّ قليلًا. ونرى قيدًا للتملّك لمحمّد المدعوّ بالراغب. وكتبت العناوين بمداد أحمر، خطّ النسخة التعليق. وعدد السطور فيها ٢٥ سطرًا ويوجد فيها ٢٨٥ ورقة.

(٥) المكتبة السليمانية، نور عثمانية، الرقم: ٢٦٥٧

وهذه النسخة تامّة. اسم الناسخ فيض الله القاضي زاده، وليس عليها تاريخ النسخ. والنسخة تمتاز بكونها من الزرافة والتزيّن والزخرفة؛ وإطارات النسخة وغلافها مزين.

كتب الناسخ العناوين بمداد أحمر وقام بتصحيحات الأخطاء في هامش النسخة. ويوجد قيد الوقفيّة للسلطان عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وعدد السطور فيها ٢٥ سطرًا ويوجد فيها ٣٧٢ ورقة.

(٦) المكتبة السليمانية، نور عثمانية، الرقم: ٢٦٥٩

وقد سبق ذكرها آنفًا.

(٧) المكتبة السليمانية، ملا مراد، الرقم: ١٣٣٢

وهذه نسخة تامّة، ليس في النسخة اسم الناسخ، ولا تاريخ النسخ. إطارات النسخة وغلافها مزيّنة ومزخرفة. وخطّ النسخة النسخ. ويوجد بعض التصحيحات في الهامش. ويوجد ختم الوقفيّة ولكن لم نستطع قراءته بسبب الطمس. وعدد السطور فيها ٥٢ سطرًا ويوجد فيها ٥٠٣ ورقة.

(٨) المكتبة السليمانية، ملّا مراد، الرقم: ١٣٣٤

وهذه نسخة تامّة. قال الناسخ في قيد الفراغ من قسم المنطق: «تيسّر الفراغ عن تسويد القسم الأوّل في مباحث الميزان غدوة يوم الأربعاء من ابتداء ربيع الآخر سنة ١٠٧٧ الهجريّة».

في قيد الفراغ من قسم الكلام قال الناسخ: «قد فرغ من كتاب هذه النسخة البديعة الشريفة المحتوية على المسائل الرفيعة والدلائل اللطيفة محمّد بن جعفر في الجمادي الأولى في سنة ١٠٧٧ الهجريّة في مدرسة زال باشا أعطاه الله ما يريد وما يشاء».

في قيد الفراغ من قسم الهيئة: «تمّ تحريره في يد مصطفى غفر الله له ولوالديه في سنة ١١٨٢ الهجريّة».

ويوجد بعض التصحيحات في هامش النسخة، وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. العناوين مكتوبة مداد أحمر. وللنسخة ختم الوقفيّة وبسبب الطمس لا يمكن قراءته. وخطّها النسخ. وعدد السطور فيها ٥٢ سطرًا ويوجد فيها ٤٤٣ ورقة.

(٩) مكتبة قونيا يوسف آغا، الرقم: ٧٠٢٨

هذه النسخة نسخة تامّة تشتمل على المنطق والكلام والهيئة. قد سجّل في غلاف هذه النسخة: أنّ اسم الكتاب هو: **شرح تعديل العلوم**. لا يوجد اسم الناسخ وتاريخ النسخ، ويوجد بعض التصحيحات والتعليقات على الهوامش، ونرى على الظهريّة قيدًا الوقفيّة بخطّ غير واضح. وخطّ النسخة النسخ، وتحتوي النسخة على فهرس قسمي المنطق والكلام فقط وتتضمّن النسخة على ٢٧ سطر و، ٦٢٢ ورقة.

(١٠) المكتبة السليميّة بأدرنة ، الرقم: ٤٨٧١

هذه النسخة نسخة تامّة، تتضّمن على المنطق والكلام والهيئة. قد وقع الفراغ من نسخها من قبل حسين ابن أحمد إسكلبيّ في سنة ٩٨١١ الهجريّة. وهذا الناسخ قام بكتابة جملة النسخة في عام واحد كما نشاهد في الورقة الأخيرة من النسخة. العناوين كتبت باللون الأحمر، ونجد بعض التصحيحات والتعليقات في الهوامش. ونو خطّ النسخة النسخ، وتحتوي النسخة على فهرس تامّ لأقسام الثلاثة. وللنسخة إطارات بلون أحمر، وفي الظهريّة يوجد قيد الوقفيّة للسيّد محمّد أحمد المقبس، وعدد السطور في النسخة ٧٢ سطرا وفيها ٤١٣ ورقة.

(١١) مكتبة جامعة لايبزيك بآلمانيا، الرقم: ٣٤٠ (Cod. Arab)

وهذه نسخة متكاملة تحتوي على الأقسام الثلاثة: المنطق، والكلام والهيئة. لا نرى اسم الناسخ وتاريخ النسخ، وخطّها النسخ، كتبت العناوين في الهوامش وبعضها في النصّ بخط أحمر وأحيانًا بخطّ أزرق. قد سجّل اسم هذه النسخة في الغلاف: بـ«تعديل العلوم الإلهيّة». ومن الملاحظ أنّه لا يوجد أيّ تصحيح ولا تعليق في هامش النسخة. وتتضمّن الصفحة الواحدة من النسخة على ١٢ سطرا، وعدد الورقات ٦٢٣ ورقة.

(١٢) مكتبة حسن باشا بجوروم، الرقم: ٣١٣٥

هذه نسخة متكاملة بثلاثة أقسامها. تاريخ النسخ سنة ٤٤١١ الهجريّة، واسم الناسخ هو أحمد بن الشنح سليمان بن الشنح عمر الأجمهوريّ الشافعيّ كما نرى في قيد الفراغ في قسم الهيئة. ويمكننا بسبب تناسب وتشابه خطّ المنطق والكلام والهيئة أن نحكم بأنّ هذا الناسخ كتب النسخة كلّها. وخطّها النسخ، وإطاراتها بمداد أحمر يوجد بعض التصحيحات في الهامش، النسخة تمتاز بخطّها المميز الواضح، كتبت الفواصل، وبعض العناوين التي في النصّ باللون الأحمر، ويوجد ختم للوقفيّة يفيد بأنه موقوف على أهل العلوم الدينيّة، ويوجد قيد التمليك للحاجّ عثمان البوسنويّ. نرى عدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد بها ٠٤٣ ورقة.

(١٣) مكتبة متحف طوبقابي سراي، أمانت خزينه سي، الرقم: ١٦٦٩

وهذه نسخة متكاملة، تتضمّن المنطق والكلام والهيئة جميعًا. واسم الناسخ هو: السيّد عثمان ابن السيّد محمّد القارصيّ من تلاميذ محمّد اليساريّ كما نرى في قيد الفراغ في قسم الهيئة. ويمكننا بسبب تناسب وتشابه خطّ المنطق والكلام والهيئة أن نحكم بأنّ هذا الناسخ المذكور كتب النسخة كلّها، وتاريخ النسخ سنة ١١٩٤ الهجريّة.

يوجد في الهامش بعض التصحيحات، والعناوين كتبت بمداد أحمر، وللنسخة أيضًا إطارات مزخرفة، وكتبت النسخة بخطّ التعليق. قد رسم الناسخ فوق المتن دون الشرح بخطّ أحمر. تمتاز النسخة بشكلها ووضوح العبارات والاعتناء بالكتابة الصحيحة.

قال الناسخ في قيد الفراغ من الورقة الأخيرة: «إنّ الله وفقني لنسخة منسوخة على نسخة المصنّف في مدرسة في بلدة بخارى في سنة ثمان وخمسين وسبعمئة. وقد كان بين التصنيف والتحرير إحدى وعشرة سنة. وقد وقع الفراغ من تسويده وتنميقه في شهر رمضان المبارك في ليلة القدر لسنة أربع تسعين ومئة وألف من الهجرة وأنا أحوج الورى السيّد عثمان ابن السيّد محمّد القارصيّ من تلاميذ محمّد أسعد اليساريّ حفظه الله».

وقد حصلنا على النسخة التي ذكرها واعتمد عليها الناسخ وهذه النسخة عرّفناها آنفًا، واستخدمناها في مقابلة التحقيق: وهي نسخة مكتبة الدولة في بيرلين بألمانيا تحت الرقم: ٤٩٣ (Ms. Ldbg). وللنسخة فهرس تامّ، وغلاف النسخة مزخرف ومزيّن، نرى عدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٦٠٣ ورقة.

(١٤) مكتبة الأسد بسوريا، الرقم: ٤٦٢٦٧

وهذه النسخة تامّة بثلاثة أقسامها. اسم الناسخ أحمد بن عبد القادر الشنامديّ، وتاريخ النسخ سنة ١١٤٥ الهجريّة. وخطّ النسخة التعليق، وعليها بعض التصحيحات من قبل الناسخ، والعناوين كتبت بمداد أحمر. نرى عدد السطور فيها ٤٢ سطرًا ويوجد فيها ٤٨٢ ورقة.

(١٥) المكتبة السليمانية، تكلي، الرقم:

وهذه النسخة. وليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. وهي مكتوبة بخطّ نسخيّ. نجد تصحيح الأخطاء في هامش النسخة. العناوين كتبت بمداد أحمر. وللنسخة ختم الوقفيّة للحاجّ عثمان أغا زاده محمد أغا سنة ١١٢١ الهجريّة. وعدد السطور فيها ١٢ سطرًا ويوجد فيها ٣٩٢ ورقة.

(١٦) مكتبة بيازيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ١٩٨٧

وهذه نسخة تامّة بثلاثة أجزائها. اسم الناسخ هو محمّد أمين المعروف بقاضي زاده، وتاريخ النسخ سنة ٩٧١١ الهجريّة كما نشاهد في قيد الفراغ من الورقة الأخيرة. وهذه النسخة غلافها وإطاراتها مزخرفة، ومزينّة، ومذهّبة. وخطّها التعليق، النسخة تمتاز بخطّها الواضح الرائع.

العناوين وكلمة "القول" وأنواعها مكتوبة بمداد أحمر. ومن الملاحظ أن هناك ختم الوقفيّة ولكن لا يمكن قراءته بسب الطمس، ويلاحظ قيد للتمليك لعمر بن يحيى، ويوجد بعض التصحيحات في الهامش، نرى عدد السطور فيها ٥٢ سطرًا ويوجد ٨٩ ورقة.

(١٧) المكتبة السليمانية، أياصوفيا، الرقم: ٢١٩٩

وهذه النسخة متكاملة بثلاثة أقسامها. ليس على النسخة اسم الناسخ ولكن تاريخ النسخ سنة ٦٨٠١ الهجرية. العناوين مكتوبة بمداد أحمر، ويمكن مشاهدة تصحيحات الأخطاء في هامش النسخة. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م"، وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. ولها إطارات باللون الأحمر. يوجد قيد التملك بسم مصطفى المدعوّ عشر باشا، ويوجد قيد الوقفيّة للسلطان بن السلطان محمود خان.

وفي الظهرية كتبت هذه العبارة «استكتبه الفقير إليه سبحانه وتعالى حسين إسماعيل عفى عنهما». تفيد بأنّ حسين إسماعيل طلب من الناسخ كتابة هذه النسخة لنفسه. ونجد أن عدد السطور فيها ٩٢ سطرًا وعدد الورقات ٦١٢ ورقة.

(١٨) المكتبة السليمانية، أياصوفيا، الرقم: ٢١٩٨

وهذه النسخة تامّة أيضًا. اسم الناسخ هو أحمد بن عبد القادر بن محمّد بن أحمد الخامي الشناوي العباسي، وتاريخ النسخ سنة ٩٣١١ الهجريّة. يلاحظ في هامش النسخة بعض التعليقات والتصحيحات من قبل الناسخ، وخطّ النسخة التعليق، العناوين مكتوبة بخطّ التعليق. وللنسخة إطارات باللون الأحمر. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن/الكتاب بحرف "م"، وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وفيها عدد السطور فيها ٥٣ سطرًا ويوجد ٤٨٢ ورقة.

(١٩) المكتبة السليمانية، لا له لي، الرقم: ٨٣٨

وهذه النسخة تامّة تشتمل المنطق والكلام والهيئة. ويوجد في قيد الفراغ لقسم المنطق اسم ناسخ هذا القسم وتاريخ النسخ وقيد المقابلة: «بلغ ....بقدر الطاقة بعد المقابلة وأنا الفقير إلى رحمة القدير العليّ مصطفى الحميدى».

ويوجد في قيد الفراغ لقسم الكلام اسم ناسخ هذا القسم وتاريخ النسخ وقيد المطالعة: «نقلت هذه الأسطر بعينه تبركًا وطالعت هذا القسم من أوّله إلى آخره عن إمعان وكان في شهر رمضان في بلدة كلسان سنة ٣٦٧، وأنا العبد الجاني كمال التوركانيّ». وللنسخة قيد للوقفيّة للسلطان سليم خان ابن السلطان مصطفى خان، وقيد للتملّك للحاجّ مصطفى أفندي.

ويوجد في قيد الفراغ لقسم الهيئة اسم ناسخ هذا القسم وتاريخ النسخ وقيد المقابلة: «الحمد لله ومصلّيًا على نبيّه، بلغ المقابلة وتطبيق الأسقاط بنسخ متعدّدة بعضها مقروءة بتوفيق الله سبحانه وتعالى على يد الفقير إلى رحمة ربّه الرحمن الرحيم أبو عبد الله محمد بن أحمد العريف بأحمد أفندي كان مدرّسًا في المدارس المرسوميّة الواقعة في قسطنطينيّة المسمّاة بكوهر من حيطانه وذلك في أوائل الجمادي الأولى من شهور سنة إحدى ومئة بعد عام الألف (١٠١١) الهجرية. الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا خير خلقه محمّد وآله وأصحابه جميعًا».

نلاحظ تصحيح بعض الأخطاء وتعليقات يسيرة في هوامش النسخة، وخطّ النسخة التعليق. وأشار النسّاخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح

بحرف "ش باللون الأحمر. والعناوين مكتوبة بخطّ أحمر. وعدد السطور فيها ١٣ سطرًا ويوجد ٢٥٢ ورقة.

(٢٠) المكتبة السليمانية، جار الله أفندي، الرقم: ١٣٥٠

وهذه النسخة تامّة تشتمل المنطق والكلام والهيئة. ليس فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. قد قوبلت وصحّحت هذه النسخة مع نسخ أخرى كما أشار إليه الناسخ في الورقة الأخيرة في قيد الفراغ. وعناوين النسخة مكتوبة بمداد أحمر، وخطها التعليق. صحّح الناسخ الأخطاء في هامش النسخة مع الرمز الأحمر الذي يشير إليها. ويوجد فهرس ناقص للكتاب هذا الفهرس من ورقة ٥٥١ حتّى إلى ٤١٢. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وعليها ختم الوقفيّة ولكن لم نستطع قراءتها بسبب الطمس. و فيها عدد السطور ١٣ سطرًا ويوجد ٤١٢ ورقة.

(٢١) مكتبة كوبريلي، فاضل أحمد باشا، الرقم: ٧٩٧

وهذه النسخة تامّة تشتمل على المنطق والكلام والهيئة. اسم الناسخ عثمان الحسيني الأيّوبيّ وتاريخ النسخ، وتاريخ النسخ سنة ٦٨٠١ الهجريّة. كتب الناسخ العناوين بمداد أحمر، وصحّح أخطاء النسخة في الهامش. وخطّ النسخة التعليق، النسخة تمتاز بخطّها المميز الواضح، وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وإطاراتها مزخرفة، وغلافها مزيّنة. ونشاهد قيد الوقفيّة للوزير أبو العبّاس أحمد ابن الوزير غبي عبد الله محمّد المعروف ب"كوبريلي وعدد السطور ٣٢ سطرًا ويوجد ١١٣ ورقة فيها.

(٢٢) المكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، الرقم: ١١٣١

وهذه النسخة تامّة تشتمل على المنطق والكلام والهيئة. ليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. العناوين مكتوبة بمداد أحمر. قد قام الناسخ بتصحيح الأخطاء في الهامش. وفي قسم الهيئة نحد بسبب الرطوبة بعض الطموس في الورقات الأخير ولكن يمكن قراءتها غير بضع جمل. ويوحد قيدا التملك الأوّل لمصطفى الراشد وله الختم ايضًا، والثاني للسيّد محمّد أسعد. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وعدد السطور فيها ٧٢ سطرًا ويوجد فيها ٨٩٢ ورقة.

٢ النسخ الناقصة للكتاب

ونريد بذلك إذا كانت النسخة تحتوي قسمًا أو قسمين من الكتاب. وبناءً على هذا ربّما قد تشتمل النسخة على المنطق فقط، أو على الكلام فقط، أو على الهيئة فقط. وهناك احتملات أخرى؛ قد تحتوي النسخة على المنطق والكلام معًا، أو المنطق والهيئة معًا، أو الكلام والهيئة معًا. وقد أشرنا إلى هذه كلّها فيما يلي.

(١) مكتبة عبد الله بن عبد العزيز بجامعة أمّ القرى، الرقم: ٤٤٥

وهذه النسخة تحتوي قسم الكلام فقط. ليس في قيد الفراغ اسم المستنسخ ولا تاريخ النسخ. خطّ النسخة التعليق. وكتبت العناوين في هامش النسخة باللون الأحمر، وخطها واضح وجميل. ويوجد عليها بعض التصحيحات في الهامش. ونجد في الغلاف قيد تمليك: «دخل هذا الكتاب في ملكية العبد الفقير إلى الله عادل بن عبد الله حجازي فى شهر ذي القعدة من عام ١٣٨٧ هجرة». وتتضمّن الصفحة الواحدة النسخة على ٣٢ سطرا، ويوجد بها ١٢٥ ورقة.

(٢) مكتبة مِلّي، بأنقرة، الرقم: ٤١٥٥

هذه النسخة تحتوي قسم الكلام فقط، اسم الناسخ هو عثمان بن أحمد بن مصطفى القفرآبادي، وتاريخ النسخ سنة ١٢٨٧ الهجريّة كما نشاهد في قيد الفراغ من الورقة الآخيرة، وخطّ النسخة التعليق. عناوين النسخة بمداد أحمر. يبدو أنّ الناسخ قد رسم فوق المتن دون الشرح بخطّ أحمر لأنّ هذا الكتاب صُنّف على منهج "شرح ممزوج" ويوجد عليها بعض التصحيحات والتعليقات اليسيرة في الهامش. وتتضمّن الصفحة الواحدة من النسخة على ١٢ سطرا، والنسخة ٨٧ ورقة.

(٣) مكتبة بيازيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ١٩٨٩

تحتوي هذه النسخة على قسم الكلام فقط. العناوين وكلمات "قول" مكتوبة باللون الأحمر. وهذه النسخة قد تأثرت من الرطوبة فلذلك أصبحت بعض الورقات الأخيرة غير مقروءة بالطموس؛ وهذه الطموس من الورقة ١٧ إلى الورقة ٨٧. ولا يوجد تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ، ولها بعض التصحيحات في الهامش. ونجد في الغلاف قيد التمليك أحمد بن مصطفى بن خليل. ولها ختم الوقفيّة لم نستطع قراءتها. ومن المهمّ أن نشير إلى أن بعد نهاية قسم الكلام

نرى في ظهر الورقة بداية قسم المنطق فقط. نرى عدد السطور فيها ٥٢ سطرًا ويوجد ٤٧ ورقة.

(٤) مكتبة بيازيد، ولي الدين أفندي، الرقم: ١٩٨٨

تحتوي هذه النسخة على قسم الكلام فقط. ولا يوجد تاريخ النسخ ولا اسم الناسخ. ومن أهمّ مزايا النسخة التي لا بدّ من الإشارة إليها أنّه كتبت المتن بمداد أحمر، والشرح بمداد أسود. ومن الملاحظ أنه يوجد بعض التصحيحات في الهامش، والعناوين مكتوبة في الهامش باللون الأسود وبعضها باللون الأحمر في النصّ.

على ما يبدو من الخطّ القديم وأشكال الحروف وتنقيطها أنه نسخة قديمة ولكن ليس هناك علامة تشير إلى صحّة تخميننا من تاريخ أو معلومة بذلك. ونجد في الورقة الأخيرة قيدًا للقراءة قائلًا: «نظر في هذا الكتاب المبارك العبد الفقير إلى الله عبد الحميد عمويه الحريريّ تغمّده الله عنه ولوالديه ولجميع المؤمنين». وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٨٩ ورقة.

(٥) المكتبة السليمانية، أسعد أفندي، الرقم: ١٢٣٧

هذه النسخة تحتوي على أوائل المسائل من قسم الكلام من كتاب شرح تعديل العلوم كما يُشار إلى هذا في الظهريّة بالتنبيه: «شرح أوائل القسم الثاني في الكلام من تعديل العلوم لماتنه محيي مذهب الماتريديّة ومؤيّد ملك الحنفيّة صاحب التنقيح والتوضيح صدر الشريعة تغمّده الله تعالى بغفرانه ». ليس في النسخة اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ ويوجد بعض التصحيحات في الهامش، ونوع خطّها التعليق. وأشار الناسخ إلى المتن بحرف "م"، وإلى الشرح بحرف "ش" باللون الأحمر. وللنسخة قيد للوقف لم نستطع قراءته بسبب الطمس، ومعدل السطور فيها ٩١ سطرًا ويوجد فيها ٣٣ ورقة.

(٦) المكتبة السليمانية، قلج علي باشا، الرقم: ٥٠٧

هذه النسخة تشتمل على قسم الكلام. ليس في قيد الفراغ اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وخطّ النسخة التعليق، يمكن مشاهدة تصحيح بعض الأخطاء في الهامش ولها إطارات بلون أحمر. وبعض العناوين كتبت في الهامش باللون الأسود. وأشار الناسخ إلى المتن بحرف "م"، وإلى الشرح بحرف "ش باللون

الأحمر. وفي الورقة الأولى والأخيرة ختم الوقفيّة ولكن لا يمكن قراءته. ونجد عدد السطور فيها ٧٢ سطرًا ويوجد بها ١٢١ ورقة.

(٧) المكتبة السليمانية، لا له لي، الرقم: ٢١٦٦

هذه النسخة تحتوي على قسم الكلام فقط. وليس فيها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. العناوين مكتوبة بمداد أحمر، ويلاحظ في الهامش بعض التصحيحات. وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. ويوجد قيد للوقفيّة لسليم خان ابن السلطان مصطفى خان. وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد بها ٠٨ ورقة.

(٨) المكتبة السليمانية، سليمانية، الرقم: ٧٤٩

هذه النسخة تحتوي على قسم الكلام فقط. اسم الناسخ، وتاريخ النسخ كما نجد في قيد الفراغ من الورقة الأخيرة. «اتّفق الفراغ عن إتمام هذه النسخة اللطيفة في اليوم الخامس من شهر جمادي الأولى سنة أحدى وأربعين ومئة وألف عن يد الفقير العبد أحمد غفر له». النسخة مكتوبة بخطّ التعليق. يمكن مشاهدة تصحيح بعض الأخطاء في الهامش. لون النسخة أبيض ولم يستخدم الناسخ مدادًا أحمر. وعدد السطور فيها ١٣ سطرًا ويوجد بها ٧٤١ ورقة.

(٩) المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، الرقم: ١٦٤٤

وهذه النسخة تحتوي قسم الكلام فقط. اسم الناسخ وتاريخ النسخ كما بيّن الناسخ في الورقة الأخيرة في قيد الفراغ كالآتي: «قد واتّفق الفراغ من تحرير هذه النسخة الجليلة بعد العصر من يوم الخميس خامس شهر رجب في سنة إحدى وتسعين وألف في بلدة قسطنطنيّة حماها الله وأهلها عن الآفات والبليّة عن يد كاتبه الحقير المعترف بالعجز والتقصير أحمد بن محمّد غفر الله له ولوالديه».

للنسخة إطارات مذهّبة، كتبت كلّ المطالب والفواصل بمداد أحمر، ويوجد عليها قيد التملّك يعود للشهيد على باشا. ويوجد بعض التصحيحات في هامش النسخة، وأشار الناسخ إلى المتن بحرف "م"، وإلى الشرح بحرف "ش" باللون الأحمر، والعناوين مكتوبة باللون الأحمر. وعدد السطور فيها ٩٢ سطرًا ويوجد ٩٩ ورقة.

(١٠) المكتبة كتابخانه مركزي دانشكاه، تهران، الرقم: ٦٧٥٩

لم نستطع الحصول على هذه النسخة على الرغم من محاولاتنا المتكررة وجهدنا.

(١١) المكتبة السليمانية، جيرسون، الرقم: ٢٤٤٦

هذه النسخة تحتوي على قسم المنطق فقط؛ وقد كُتب في الظهريّة بأنّه استنسِخ قسم المنطق دون قسمي الكلام والهيئة. خطّها التعليق، ليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وللنسخة قيدان للتملّك: الأوّل للسيّد مصطفى المعروف بصدقي عليّة سنة ٨٥٢١ الهجريّة، والثاني ليس له من اسم عليه في وهو في سنة ٧١٢١ الهجريّة. نرى بعض التصحيحات في الهامش، ونشاهد بأنّ الناسخ رسم فوق التمن بخطّ أحمر. ومعدل عدد السطور فيها ٩١ سطرًا ويوجد فيها ٨٣١ ورقة.

(١٢) المكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، الرقم: ١٧٨٤

وهذه النسخة تشتمل على قسم المنطق فقط، واسم الناسخ أوزجندي أحمد، ولا يوجد معلومات عن تاريخ النسخ. ونوع خطّ النسخة التعليق، ولها بعض التصحيحات في الهامش، ونجد عدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٧٩ ورقة.

(١٣) المكتبة السليمانية، حسن حسني باشا، الرقم: ١٢٨٠

وهذه النسخة تحتوي قسم المنطق فقط. اسم الناسخ بحشائش الملطيّ، وليس عليها تاريخ النسخ. قام الناسخ بتصحيح الأخطاء في الهامش، وأشار الناسخ إلى نصّ المتن بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. وكتبت العناوين بمداد أحمر. وعدد السطور فيها ٧٢ سطرًا ويوجد فيها ٨٧ ورقة.

(١٤) مكتبة إزمير مِلّي بإزمير، الرقم: ٨٨٠

هذه النسخة تحتوي قسم المنطق فقط. لا يوجد فيها اسم المستنسخ ولا تاريخ النسخ. خطّها التعليق، وعليها ختم الوقفيّة بتاريخ ٣٥١١. والعناوين كتبت بمداد أحمر، ونجد بعض التصحيحات في الهامش، وتتضمّن الصفحة الوادة من النسخة على ٥١ سطر، وبها ٢٢١ ورقة.

(١٥) مكتبة متحف طوبقابي سراي، أحمد الثالث، الرقم: ٣٤١٤

تحتوي هذه النسخة على قسمي المنطق والكلام. قد سجّل اسم الكتاب في الظهريّة بـ«شرح تعديل العلوم». وليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، وكتبت بخط نسخيّ. ويوجد بعض التصحيحات في الهامش. ومن الملاحظ أنّ الناسخ أشار إلى نصّ الكتاب بحرف "م" وإلى نصّ الشرح بحرف "م" لها قيد تمليك في الظهريّة لعطاء الله بن محصن، وتتضمّن الصفحة الواحدة من النسخة على ٣٢ سطرا، وبها ٥٨١ ورقة.

(١٦) المكتبة السليمانية، عاطف أفندي، الرقم: ١٢١٨

هذه النسخة تحتوي على قسمي المنطق والكلام فقط. ليس عليها اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. والعناوين مكتوبة بمداد أحمر. وأشار الناسخ إلى المتن بحرف "م"، وإلى الشرح بحرف "ش باللون الأحمر. ويوجد بعض التصحيحات والتعليقات اليسيرة في هامش النسخة، ونوع خطّ النسخة "التعليق وخطّها واضح. وللنسخة قيد الوقفية للحاجّ مصطفى عاطف، وقيد للتملّك للحاجّ مصطفى العاطف. وعدد السطور فيها ٣٢ سطرًا ويوجد فيها ٤١٢ ورقة.

(١٧) المكتبة السليمانية، داماد إبراهيم باشا، الرقم: ١١٥٠

هذه النسخة تشتمل على قسمي المنطق والهيئة دون قسم الكلام. وليس اسم الناسخ فيها ولكن تاريخ النسخ لقسم المنطق سنة ١٠٨٦ الهجريّة وليس اسم لقسم الهيئة اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. وهناك عبارة تفيد بأن قسم المنطق قد تمّت المقابلة فيها. يوجد التباين بين خطّ قسم المنطق وبين قسم الهيئة ولعلّه كتب هذان القسمان من قبل الناسخين المختلفين. وأشار الناسخ إلى المتن بحرف "م"، وإلى الشرح بحرف "ش باللون الأحمر، وخطّ القسمين، للنسخة ختم الوقفيّة ولكن لا يمكن القراءة. نرى عدد سطور قسم المنطق فيها ٢٧ سطرًا، ويمكن مشاهدة تصحيحات الأخطاء في بعض الهوامش وعدد سطور قسم الهيئة ٢٥ سطرًا ويوجد في كلّ من القسمين ١٣٧ ورقة.

عملنا ومنهجنا في هذا التحقيق

١) اتبعنا في تحقيقنا هذا قواعد التحقيق المقرّرة في مركز البحوث الإسلاميّة (إسام).

٢) التزمنا على إخراج نص المؤلّف صحيحًا وسليمًا من تحريف وتصحيف أو سقط وخطأ مع التصحيح.

٣) استخدمنا في مقابلة التحقيق أربع نسخ خطيّة ـ معتبرة الشروط المذكرة من قبل إسام ـ من بين ستّة وثلاثين (٦٣) نسخًا. ولم نحصل على نسخة المؤلّف، ولا على نسخة مقروءة على المؤلف، وأيضًا ولم نجعل في التحقيق أيّ نسخة من بينها "**أصلًا**" حتّى نصل إلى نسخة صحيحة.

٤) وقد أشرنا إلى اختلاف تلك النسخ في الهامش بالرموز:

عبرنا عن نسخة مكتبة تشستربيتي بأيرلندا دبلن (Chester Beatty) بحرف الجيم "ج" وعن نسخة مكتبة برلين الدوليّة بحرف الباء "ب" وعن نسخة مراد ملّا بحرف الميم "م" واستخدمنا للتعبير عن نسخة نورعثمانية حرف النون "ن"

٥) قمنا بتخريج الآيات الكريمة، وجعلناها بين القوسين المزخرفين ﴿﴾. وقمنا بتخريج الأحاديث من مصادرها من الكتب التسعة، وغيرها، وأسندت الشواهد الأدبيّة إلى قائليها بالرجوع إلى المصادر لكتب الأدب واللغة.

٦) واستخدمنا أرقام لوحات النسخة على جانب صفحات المتن المحقّق، أشرنا إلى وجه اللوحة بحرف بالواو "و بعد الرقم وكذلك ظهر اللوحة بحرف الظاء "ظ" ضمن النص، لتسهل مراجعته لمن يريد، وقمنا بتفقير النص إلى فقرات مناسبة.

٧) كتبنا ترجمة موجزة لأهمّ الأعلام الوارد ذكرهم في الكتاب، واقتصرنا على أهمّ النقاط التي لا بدّ من ذكرها فيما يتعلق بترجمتهم. وأوضحنا بعض الاصطلاحات، والكلمات الغريبة، والأماكن بالاستفادة من معاجم اللغة ومعاجم المصطلحات.

٨) قمنا بدراسة المتن دراسة علميّة مختصرة احتوت منهج المؤلّف وأسلوبه ومصادره.

٩) كتبنا ترجمة مختصرة للمؤلف صدر الشريعة الثاني.

٠١) حاولنا توثيق ما أورده المصنّف من المصادر المختلفة في الكتاب بذكر أرقام الأجزاء، والصفحات في الهامش.

١١) التزمنا بقواعد الإملاء، قد قمنا بتصيحيح الأخطاء الإملائية والنحويّة.

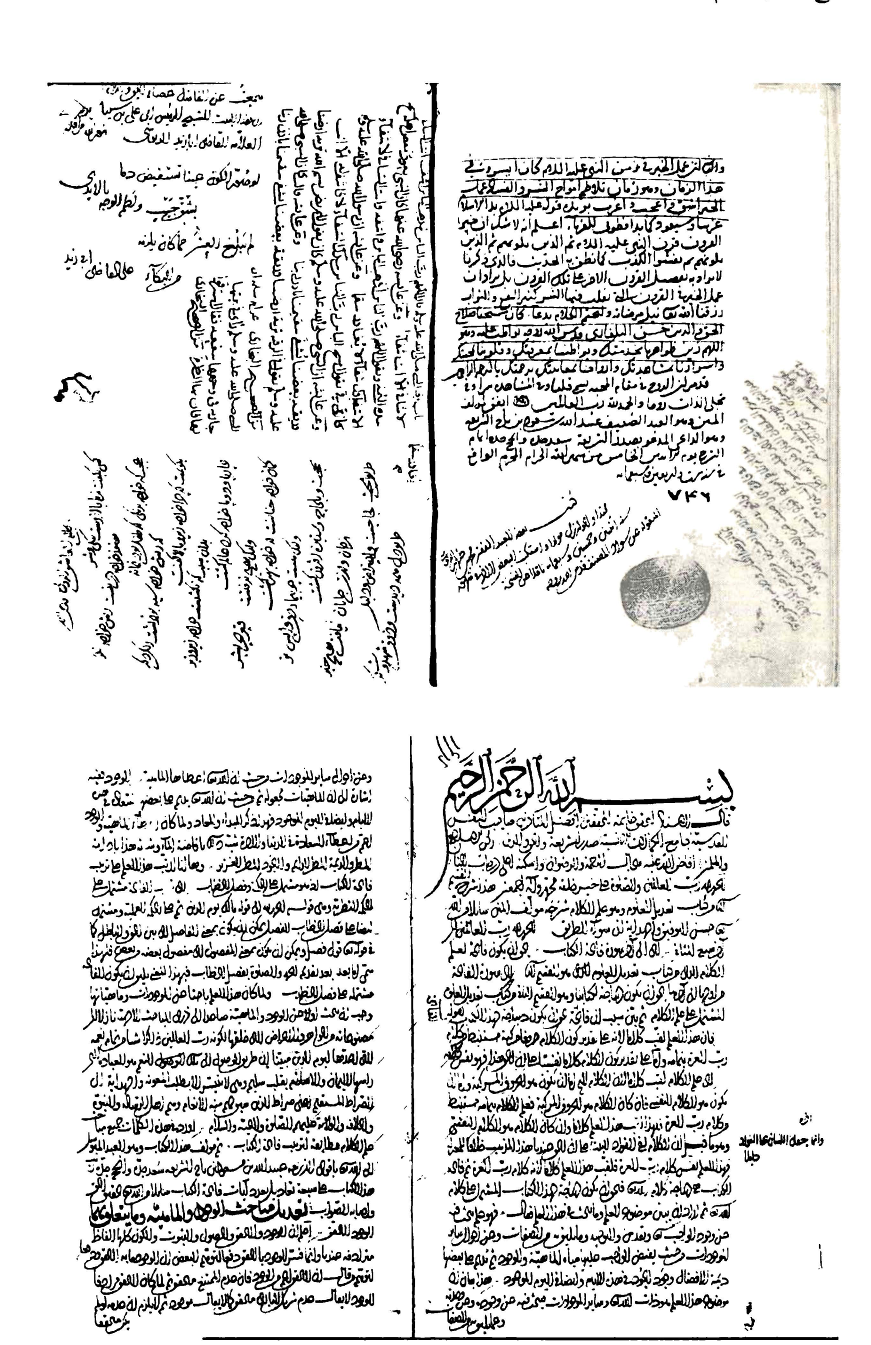
٢١) وضعنا علامات الترقيم؛ والنقط، والأقواس، والاستفهام، والتعجبّ.

٣١) وقد وضعنا العناوين لكل فصول الكتاب التي لم يضع المؤلّف لها عنوانا، وجعلنا العنوان بين قوسين [] وقمنا بذلك حتّى لا يلتبس الشرح بالنص الأصليّ.

٤١) وقد حاولنا الحصول على كلّ النسخ الموجودة في مكتبات تركيا ومكتبات العالم وعرّفنا كل النسخ بالتفصيل.

نماذج مصورّة من المخطوطات المستخدمة في التحقيق

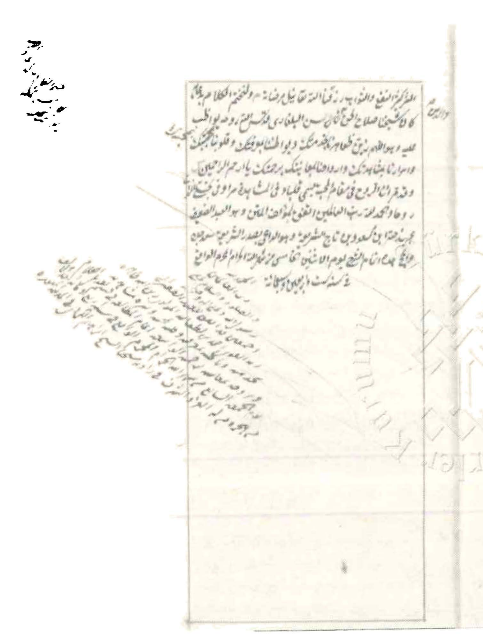
صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة تشستربيتي، بايرلندا، الرقم: ٣٥٧٤.



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة مراد ملّا، المكتبة السليمانية، الرقم: ١٣٣٣



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة مكتبة الدولة بيرلين، بآلمانيا، الرقم: ٣٩٤



صورة الورقة الأولى والأخيرة من نسخة نور عثمانية، المكتبة السليمانية، الرقم: ٢٦٥٩

الرموز الستخدمة في التحقيق

ص: الصفحة

ت: توفّي

ظ: ظهر الورقة من المخطوط.

و: وجه الورقة من المخطوط.

[]: إشارة إلى ما أضيف إلى نص الكتاب، ولم يكن منه.

+: إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة في النسخة.

إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة في النسخة.

إشارة إلى الاختلاف بين النسخ في كلمة أو عبارة أو جملة.

م: إشارة إلى نسخة مكتبة

ب: إشارة إلى نسخة مكتبة برلين الدوليّة، الرقم:

ن: إشارة إلى نسخة مكتبة

ج: إشارة إلى نسخة مكتبة

المصادر والمراجع

– الإبانة في اللغة العربيّة؛

سلمة بن مسلم العَوْتبي الصُحاري (ت. ٥١٢هـ/١١١٨م).

تحقيق: عبد الكريم خليفة – نصرت عبد الرحمن. صلاح جرار – محمد حسن عواد. جاسر أبو، وزارة التراث القوميّ والثقافة، مسقط ١٤٢٠هـ/١٩٩٩ م.

– آثار البلاد وأخبار العباد؛

زكريا بن محمّد بن محمود القزوينيّ (ت. ٦٨٢هـ/١٢٨٤).

دار صادر، بيروت د.ت.

– إخبار العلماء بأخبار الحكماء

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت. ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).

تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

– الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبيّ (ت. ٤٦٣هـ/١٠٧١م).

تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

– أسد الغابة في معرفة الصحابة؛

أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).

دار ابن حزم، بيروت ١٤٣٣هـ /٢٠١٢م.

– أسماء الكتب؛

عبد اللطيف بن محمّد بن مصطفى لطفي رِياض زَادَه الحنفي (ت. ١٠٧٨هـ/١٦٦٧م).

تحقيق: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

–الإشارات والتنبيهات؛

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

تحقيق: مجتبى الزراعيّ، بستان كتاب، قم ١٨٣١هـ/٢٦٩١م.

– شرح الإشارات والتنبيهات؛

أبو جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الحسن الطوسيّ (ت. ٢٧٦هـ/٤٧٢١م).

حقيق: آية الله حسن زاده الآماي، مؤسسة بستان كتاب، قم ١٤٢٨هـ/٧٠٠٢م.

– شرح الإشارات والتنبيهات؛

أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين التيميّ البكريّ الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠).

تحقيق: علي رضا نجف زاده، مؤسسة جاب انتشارات دانشكاه تهران، طهران ٦٨٣١١هـ/٧٦٩١م.

– إشارات المرام من عبارات الإمام؛

كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي زاده الرومي الحنفي (ت. ١٠٩٧هـ/٧٠٠٢م).

تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٨هـ/٧٠٠٢م.

– الإصابة في تمييز الصحابة؛

أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت. ٨٥٢هـ/١٤٤٨م).

تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ١٤١٢هـ/٢٩٩١م.

– الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث؛

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠١هـ/١٨٩١م.

– الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت. ١٣٩٦هـ/٦٧٩١م).

دار العلم للملايين، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– **إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع؛**

أحمد بن عليّ بن عبد القادر، أبو العباس الحسينيّ العبيديّ، تقيّ الدين المقريزيّ (٥٤٨هـ/٢٤٤١م).

تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلميّة، بيروت ٠٢٤١هـ/٩٩٩١م.

– **إيضاح المقاصد شرح حكمة العين؛**

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: علينقي منزوي، چاپخاناۂ دانشگاه، طهران ٨٧٣١هـ/٧٦٩١م.

– **بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار؛**

أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفيّ (ت. ٠٨٣هـ/٠٩٩م).

تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ٠٢٤١هـ/ ٩٩٩١م.

– **تاج التراجم؛**

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودونيّ الجماليّ الحنفيّ (ت. ٩٧٨هـ/٤٧٤١).

تحقيق: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ٣١٤١هـ/٢٩٩١م.

– **تاج العروس من جواهر القاموس؛**

أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي (ت. ٥٠٢١هـ/١٩٧١م).

تحقيق: مجموعة من المحققّين، دار الهداية، القاهرة ٨١٤١هـ/٧٩٩١م.

– **تاريخ بغداد؛**

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٣٦٤هـ/١٧٠١م).

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ٢٢٤١هـ/٢٠٠٢م.

– **تاريخ دمشق؛**

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. ١٧٥هـ/٦٧١١).

تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، ٥١٤١هـ/٥٩٩١م.

– **تجريد العقائد؛**

أبو جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الحسن الطوسيّ (ت. ٢٧٦هـ/٤٧٢١م).

تحقيق: عبّاس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعيّة، إسكندريّة ٦١٤١هـ/٦٩٩١م.

– **التعريفات؛**

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرحانيّ (ت. ٦١٨هـ/٣١٤١م).

تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ٥٠٤١هـ/٤٨٩١م.

– **التعرف لمذهب أهل التصوف؛**

أبو بكر تاج الإسلام محمّد بن أبي إسحاق أبراهيم بن يعقوب البخاريّ الكلاباذيّ (ت. ٣٨٠هـ/٩٩٠م).

دار الكتب العلميّة، بيروت ٢٣٤١هـ/١١٠٢م.

– **تفسير مقاتل بن سليمان؛**

أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م).

تحقيق: أحمد فريد، دار النشر ـ دار الكتب العلمية، بيروت - ٤٢٤١هـ/٣٠٠٢م.

ـ **تكملة المعاجم العربية؛**

رينهارت بيتر آن دُوزِي (ت. ١٣٠٠هـ/٣٨٨١م).

ترجمة وتعليق: محمّد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية ٩٧٩١م - ٢٠٠٠م.

– **تلفيق الاخبار وتلقيح الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار؛**

م. م. رمزيّ

تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت ٣٢٤١هـ/٢٠٠٢م.

– **تنزيل الأفكار في تعديل الأفكار؛**

أثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٣٦٦هـ/٦٥٢١م).

مكتبة السليمانيّة، قسم راغب باشا، الرقم: ٨١٨.

– **تهذيب اللغة؛**

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت. ٠٧٣هـ/١٨٩م).

تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٢٢٤هـ/١٠٠٢م.

– **التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**

صدر الشريعة الأوّل/ الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ (٧٤٧هـ/٦٤٣١م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ٦١٤١هـ/٦٩٩١م.

– **التوقيف على مهمّات التعاريف؛**

زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت. ١٠٣١هـ/٢٢٦١م).

عالم الكتب، القاهرة ١٤١٠هـ/٠٩٩١م.

– **جامع الأحاديث؛**

جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ (ت.١١٩هـ/٥٠٥١م) تحقيق: عبّاس أحمد صقر، أحمد عبد الجواد، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ/٤٩٩١م.

– **الجامع لأحكام القرآن؛**

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (١٧٦هـ/٣٧٢١م).

تحقيق: أحمد البردونيّ وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة ٤٨٣١هـ/٤٦٩١م.

– **الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛**

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق الدين جلال الدين السيوطيّ (ت. ١١٩هـ/٥٠٥١م).تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ١٤٣٢هـ/٢١٠٢م.

– **حدود العالم من المشرق إلى المغرب؛**

مؤلّف مجهول (ت. بعد ٢٧٣هـ/٣٩٩م).

ترجمة وتحقيق السيد يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣.

– **حكمة العين؛**

نجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ الكاتبيّ القزوينيّ (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م)

تحقيق: صالح آيدين، تركيا يازما أثرلر قرومي، استانبول ٢٠١٦م.

– **حياة مشاهير الفلاسفة؛**

ديوجينيس اللائرتيّ (ت. ٣٢٣-٢١٤ ق.م.).

ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦

– **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛**

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت.٨٥٢هـ/١٤٤٩م).

تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، صيدر آباد ـ الهند ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

– **دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون؛**

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت. ؟هـ/؟م).

اعتناء: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

– **ديوان الشريف الرضي؛**

محمّد بن أحمد الحسين الرضيّ الموسويّ العلويّ (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م).

تحقيق: محمّد مصطفى حلاويّ، المطبعة الأدبية ـ دار الأرقم، بيروت ١٣٠٩هـ/٢٠١١م.

– **رحلة ابن بطوطة** (المسمى **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**)؛

محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، أبو عبد الله، ابن بطوطة (ت. ٧٧٩هـ/١٣٧٧م.

أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- **رشحات عين الحياة في مناقب مشايخ الطريقة النقشبندية وآدابهم النبوية وأسرارهم الربانية؛**

الشيخ حسين بن علي الكاشفي المعروف بالواعظ الهروي (٩١٠هـ/١٥٠٤).

تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة؛**

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت. ١٤٢٠هـ/١٩٩٠).

دار المعارف، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢ م.

- **سلّم الوصول إلى طبقات الفحول؛**

مصطفى بن عبد الله القسطنطينيّ العثمانيّ (المعروف بكاتب جلبي حاجي خليفة) (ت. ١٠٦٧هـ/١٦٥٧م).

تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إسطنبول ٢٠١٠م.

- **سنن الترمذيّ؛**

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذيّ (ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي والآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر

١٣٩٥هـ /١٩٧٥م.

- **سنن النسائيّ؛**

أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).

تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **سنن ابن ماجه؛**

ابن ماجة أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (ت. ٢٧٣هـ/٨٨٧م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالميّة، بيروت ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

- سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزديّ السِّجِسْتانيّ (ت. ٥٧٢هـ/٩٨٨م).

تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالميّة ٠٣٤١هـ /٩٠٠٢ م.

- سنن البيهقي الكبرى؛

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (ت. ٨٥٤هـ/٦٦٠١م)

محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة ٤١٤١هـ/٤٩٩١م.

- سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت. ٨٤٧هـ/٧٤٣١م).

تحقيق: لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت ٧١٤١هـ/٦٩٩١م.

- شرح الإحياء إتحاف السادة المتقيّن بشرح أسرار إحياء علوم الدين.

أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي (ت. ٥٠٢١هـ/١٩٧١م).

طبع الميمنيّة، القاهرة ٤١٣١هـ/٦٩٨١

- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٣٩٧هـ/١٩٣١م).

تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ٦١٤١ هـ/٦٩٩١م.

- شرح ديوان المتنبي؛

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمّد الواحديّ النيسابوري (٨٦٤هـ/٦٧٠١١م).

د.ن، د.م.، د.ت.

- شعب الإيمان؛

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م)

تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

– **الشفاء؛**

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

تحقيق: الأب القنواتي ـ يعيد رايد، د. ن.، د. ت.

– **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم؛**

نشوان بن سعيد الحميرىّ اليمنيّ (ت. ٥٧٣هـ/١١٧٨).

تحقيق: حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت – دار الفكر دمشق ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م.

– **الصِحاح؛**

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهريّ الفارابيّ (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣).

تحقيق: خليل ميمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

– **الصحائف الإلهيّة؛**

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ/١٣٠٣م).

تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

– **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان؛**

أبو حاتم محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبَد، التميميّ البُستي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

– **صحيح البخاريّ؛**

أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.

– **صحيح مسلم؛**

أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

– طبقات الأولياء؛

ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت. ٨٠٤هـ/١٤٠٢).

تحقيق: نور الدين شريبه من علماء الأزهر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

– الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١).

تحقيق: عبد الفتّاح محمّد الحلو، دار الرفاعيّ، حلب ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

– طبقات الصوفية؛

أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد الأزدي (٤١٢هـ/١٠٢١م).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

– طبقات المعتزلة؛

أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م).

تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد ـ فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

– عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛

أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة الخزرجيّ (ت. ٦٦٨هـ/١٢٦٩م).

تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت. د.ت.

– عوارف المعارف؛

أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه القرشيّ التيميّ البكريّ السّهرورديّ (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٥م). تحقيق: توفيق علي وهبه، وأحمد عبد الرحيم السايع، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة د. ت.

– **غاية النهاية في طبقات القراء؛**

شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت. ٣٣٨هـ/٢٣٣١م).

تحقيق: جورج برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، بيروت ٧٢٤١هـ/٦٠٠٢م.

– **الفردوس بمأثور الخطاب؛**

أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (ت. ٩٠٥هـ/٥١١١م).

تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ٦٠٤١هـ/٦٨٩١م.

– **فوات الوفيات؛**

صلاح الدين محمّد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الدارانيّ الدمشقيّ (ت. ٧٦٤هـ/٣٦٣١).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ٣٧٩١هـ/٣٩٣١م.

– **الفهرست؛**

أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد الورّاق البغداديّ المعتزليّ ابن النديم (ت. ٤٣٨هـ/٥٩٩).

إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت ٧١٤١هـ/٧٩٩١م.

– **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية؛**

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ٤٠٣١هـ/٦٨٨١م).

تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعسانيّ، دار السعادة، القاهر ٤٢٣١هـ/٦٠٩١م.

– **فيض القدير شرح الجامع الصغير**

زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي القاهري (١٣٠١هـ/٢٢٦١م)

المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر ٦٥٣١هـ/٧٣٩١م.

– **القاموس المحيط؛**

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباديّ (ت. ٨١٧هـ/٥١٤١م).

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، مؤسّسة الرسالة بيروت ٦٢٤١/٥٠٠٢م.

– **القانون في الطبّ؛**

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٨٢٤هـ/٧٣٠١م).

دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ٦٢٤١هـ/٥٠٠٢.

– **قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار؛**

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ١٠٧هـ/٣٠٣١م).

تحقيق: نجم الدين بهلوان، تركيا يازما أثرلر قرومي، استانبول ٤١٠٢م.

– **الكامل في التاريخ؛**

أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزريّ، عز الدين ابن الأثير (ت. ٣٠٦هـ/٣٣٢١).

تحقيق: عمر عبد السلام تدمريّ، دار الكتاب العربي، بيروت ٧١٤١هـ/٧٩٩١م.

– **كتاب المطالع؛**

أثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٣٦٦هـ/٦٥٢١م).

مكتبة السليمانيّة، مراد ملا، الرقم: ٦٠٤١

– **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛**

إسماعيل بن محمد العجلونيّ الجراحيّ (ت. ٢٦١١هـ/٩٤٧١م).

– **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة القسطنطينيّ العثمانيّ (المعروف بكاتب جلبي) (ت. ٧٦٠١هـ/٧٥٦١م).

دار الكتب العلميّة، بيروت ٣١٤١هـ/٢٩٩١م.

– **كشف المراد؛**

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: آية الله الشيخ سحن حسن زاده الآمليّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ ٢٢٤١هـ/١٠٠٢م.

مكتبة القدسي، القاهرة ١٥٣١هـ.

– **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛**

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشريّ جار الله (ت. ٨٣٥هـ/٤٤١١م).

دار الكتاب العربي، بيروت ٧٠٤١هـ.

– **كشف المراد؛**

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: آية الله الشيخ سحن حسن زاده الآمليّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ ٢٢٤١هـ/١٠٠٢م.

– **كتاب الكليات؛**

أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي (ت. ٥٩٠١هـ/٤٨٦١م)

عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ٩١٤١هـ/ ٨٩٩١م.

– **لسان العرب؛**

جمال الدين بن الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت. ١١٧هـ/١١٣١م).

دار صادر، بيروت د. ت.

– **اللّمع؛**

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ (ت. ٤٢٣هـ/٦٣٩م).

تحقيق: محمّد أمين الضنّاويّ، دار الكتب العلمية، بيروت ٣٣٤١هـ/٢١٠٢م.

– **المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات؛**

أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين التيميّ البكريّ الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/٠١٢١).

منشورات ذي القربى، قم ٩٢٤١هـ/٨٠٠٢م.

- مجموع الفتاوى؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت. ٧٢٨هـ/١٣٢٨م).

تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- مجرّد مقالات الأشعريّ؛

أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م).

تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

- المحيط في اللغة؛

أبو القاسم الطالقاني إسماعيل بن عباد بن العباس الصاحب بن عباد (ت. ٣٨٥هـ/٩٩٥م).

تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ٦٦٦هـ/١٢٦٨م)

تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار؛

أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري، شهاب الدين (ت. ٧٤٩هـ/١٣٤٩م).

المجمع الثقافي، أبو ظبي ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

- المستدرك على الصحيحين؛

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوريّ المعروف بابن البيع(ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤)

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

- مسند حنبل؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانيّ (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة ١٢٤١هـ/١٠٠٢ م.

– **مسند الدارميّ** (المسمّى سنن الدارميّ)

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارميّ، التميميّ السمرقنديّ (٥٥٢هـ/٩٦٨م)

حسين سليم أسد الدارانيّ، دار المغني، السعودية ١٤١٢ هـ/٢٠٠٠ م.

– **مشكاة المصابيح؛**

ولي الدين أبي عبد الله محمّد بن عبد الله الخطيب العمريّ التبريزيّ (ت. ١٤٧هـ/١٣٤٠م).

تحقيق: محمّد ناصر الدين الألبانيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– **مشكاة الأنوار؛**

حجّة الإسلام أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الغزّاليّ الطوسيّ (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).

تحقيق:أبو العلاء العفيفيّ، المكتبة العربية، القاهرة ١٩٦٤هـ/١٣٨٣م.

– **مصابيح السنة؛**

أبو محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٦١٥هـ/١١١٢م).

تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشليّ، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال حمدي الذهبي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

– **مصنف عبد الرزاق؛**

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت. ٢١١هـ/٨٢٦م)

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلاميّ، بيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

– **المصباح المُنير؛**

أبو العباس أحمد بن محمد بن عليّ الفيوميّ ثم الحمويّ (ت. ٧٧٠هـ/١٣٦٨م).

تحقيق: عبد العظيم الشناويّ، دار المعارف، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

– المُصَنف؛

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (٢٣٥هـ/٨٤٩م)

تحقيق: محمد عوّامة، دار القبلة، جدّة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

– معجم البلدان؛

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).

دار صادر، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

– معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم؛

علي الرضا قره بلوط – أحمد طوران قره بلوط.

دار العقبة، قيصري – تركيا ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م

– المعارف في شرح الصحائف الإلهيّة؛

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ/١٣٠٣م).

تحقيق: عبد الله محمّد عبد الله إسماعيل ـ نظير محمّد النظير عياد، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة ١٤٣٩هـ/٢٠٠٨م.

– معجم المؤلّفين؛

عمر رضا بن محمّد راغب بن عبد الغنيّ كحَّالة (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م).

مكتبة المثنّى ـ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ١٣٩٥هـ/ ١٧٧٦م.

– معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ (ت. ٦٢٦هـ/١٢٢٩م).

تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت ١٤١٤هـ /١٩٩٣م.

– مِعْراج التشوّف إلى حقائق التصوّف؛

أحمد بن محمد بن المهديّ بن الحسين بن محمد المعروف بابن عجيبة (ت. ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م).

تحقيق عبد المجيد خيّاليّ، مركز التراث الثقافي المغربيّ ـ الدار البيضاء، المغرب د. ت.

– المعجم الفلسفي؛

جميل الصليبا.

دار الكتب اللبنانيّ، بيروت ٢٨٩١م.

– المعجم الفلسفيّ؛

مراد وهبة.

دار قباء الحديثة، القاهرة ٨٢٤١هـ/٧٠٠٢م.

– المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة؛

عبد المنعم الحفني.

مكتبة مدبولي، القاهرة، ٣٠٠٢م.

– معجم مقاييس الغة؛

أبي الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا (ت. ٥٩٣هـ/٤٠٠١م).

تحقيق: عبد السّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٣٢٤١هـ/٢٠٠٢م.

– معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع؛

أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكريّ الأندلسيّ (ت. ٧٨٤هـ/٤٩٠١).

عالم الكتب، بيروت، ٣٠٤١هـ/٣٨٩١م.

– المعجم الوسيط؛

إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ وآخرون، دار الدعوة،

تحقيق: مجمع اللغة العربي، مكتب الشروق الدوليّة، القاهرة ١٣٤١هـ/١١٠٢م

– المعجم الصوفيّ؛

سعاد الحكيم.

مكتبة دندرة، بيروت ١٠٤١هـ / ١٨٩١م.

– معجم اصلطلاحات الصوفيّة؛

عبد الرزّاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم محمد الكاشانيّ أو القاشانيّ (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).

تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- **المعجم الكبير؛**

سليمان بن أحمد بن أيّوب أبو القاسم الطبرانيّ (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م)

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

- **معجم اللغة العربية المعاصرة؛**

أحمد مختار عبد الحميد عمر (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤).

عالم الكتب، القاهرة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

- **معجم قبائل المملكة العربية السعودية؛**

حمد بن محمد الجاسر (١٤٢١هـ/٢٠٠١).

النادي الأدبي، الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

- **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة؛**

عمر بن رضا بن محمّد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٩٨).

مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- **معجم المطبوعات العربية والمعربة؛**

يوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت. ١٣٥١هـ/١٩٣٢).

مطبعة سركيس، القاهرة ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

- **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم؛**

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)

تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- **معالم التنزيل في تفسير القرآن؛**

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت. ٥١٠هـ/١١٢٢م).

تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– **المغني عن حمل الأسفار؛**

أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقيّ (ت. ٨٠٦هـ/١٤١٣م)

تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية، الرياض ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

– **مفاتيح العلوم؛**

محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (٣٨٧هـ/٩٩٧م).

تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت.

– **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛**

أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده (ت. ٩٦٨هـ/١٥٦١م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

– **فوائح الجمال وفواتح الجلال؛**

أبو الجناب نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر بن محمّد الخوافي الخيوقيّ الخوارزميّ (ت. ٦١٨هـ/١٢٢١م).

تحقيق: يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

– **مفردات ألفاظ القرآن للراغب؛**

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانيّ (ت. ٥٠٢هـ/١١٠٨م).

تحقيق: مصطفى بن العدويّ، مكتبة فيّاض، القاهرة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– **الملل والنحل؛**

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ/١١٥٣م).

تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

– **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور؛**

تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفيني (ت. ٦٤١هـ/١٢٤٤م).

تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي؛

جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن (ت. ٤٧٨هـ/٩٦٤١م).

تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة د.ت.

– الموسوعة الفلسفية العربية؛

معن زيادة وأخرون.

معهد الإنماء العربيّ، بيروت ٩١٤١هـ/٨٩٩١م.

– الموسوعة الفقهية الكويتية؛

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

طبع الوزارة ـ دارالسلاسل، الكويت ٧٢٤١هـ/٦٠٠٢م.

– موسوعة طبقات الفقهاء؛

اللجنة العلميّة في مؤسسة الإمام الصادق.

تحقيق ترجمة: جعفر السبحانيّ، دار الأضواء، بيروت ٠٢٤١هـ/٩٩٩١م.

– الموضوعات؛

رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدويّ العمريّ القرشيّ الصغانيّ الحنفي (ت. ٠٥٦هـ/٢٥٢١م).

تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون للتراث، دمشق ٥٠٤١هـ/٥٨٩١م.

– الموطّأ؛

أبو عبد الله مالك بن أنس مالك بن أبي الأصبحيّ اليمنيّ (ت. ٩٧١هـ/٥٩٧م).

تحقيق: محمّد مصطفى الأعظميّ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان ٥٢٤١هـ/٤٠٠٢م.

– نهاية الأرب في فنون الأدب؛

شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت. ٣٣٧هـ/٣٣٣١م).

تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت٤٢٤١هـ/٤٠٠٢م.

– **نهاية الإقدام في علم الكلام؛**

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ/١١٥٣م).

تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

– **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**

إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

– **الوافي بالوفيات؛**

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركيّ مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

– **وفيات الأعيان؛**

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكيّ (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م). تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د. ت.

مصادر غير عربيّة

Ay, Mahmut, Sadruşşerî'a'da Varlık, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2006.

Aydın, Ömer, Türk kelam bilginleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Aydın, Ömer, Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri (Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

Barsa, Muhammed b. Muhammed el-Hafızî; "Nesebu Sadrişşerî'a 'Ubeydillah el-Mahbubî el-Ensarî el-Buhârî", ed-Dir'iyye (2002), s. 170-135.

Bedir, Murteza, "Vikâyetü'r-Rivâye", DİA, 2013, XLIII, 108-106.

Brockelmann, Carl, Gechichte der Arâbîschen Literatur, Leiden: Brill, 1943.

Brockelmann, Carl, Supplemendband, Leiden: Brill, 1937.

Buhârî, Sadruşşerîa es-Sânî; Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm, Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla No:1333.

Çelebi, Kâtib, Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Dallal, Ahmad S., An Islamic Response to Greek Astronomy, Leiden: Brill, 1995.

Ebû Zehrâ, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Frye, Richard Nelson, Ortaçağın Başarısı Buhârâ, çev. Hasan Kurt, Ankara: Yeni Zamanlar Dağıtım, trz.

Hammond, N.G.L., Alexander the Great: King, Commander and Statesman Bristol: Bristol Classical Press, 1994.

Özel, Ahmet, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Özen, Şükrü, "Sadruşşeria", DİA, 2008, XXXV, s.431-427.

Seyyid Bey Mehmed, Usûl-u Fıkıh (Medhâl), İstanbul: 1333.

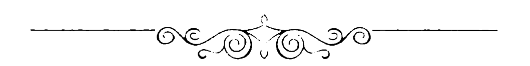
Shihadeh, Ayman, Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdîs Commentary on the Ishârât, Leiden: Brill, 2015.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.

Yılmaz, Hayrettin, "Ubeydullahbin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, (1995), s. 217-204.

ب. النص المحقق

[مقدمّة المؤلّف]



بسم الله الرحمن الرحيم[1] [ظ٩٥]

الحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة على خير خلقه محمّدٍ، وآله أجمعين.

هذا شرح القسم الثاني من كتاب **تعديل العلوم**؛ وهو علم الكلام شَرَحَه مُؤلّف المتن، سائلًا من **الله** -تعالى- حسنَ التوفيق، والهداية إلى سواء الطريق.[2]

(**﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة،١/٢]، إلى آخر سَبْع المَثَاني**[3])؛ أي إلى آخر سورة فاتحة الكتاب (**تحقّ أن تكون فاتحةً لعلم الكلام الذي من كتاب "تعديل العلوم" الذي**[4] **هو القسم الثاني**)؛ أي سورة الفاتحة من أوّلها إلى آخرها تحقّ أن تكون ديباجةً لكتابنا؛ وهو القسم الثاني من كتاب **تعديل العلوم** المشتمل على قسم[5] علم الكلام.

ثمّ بيّن سبب أنّ الفاتحة تحقّ أن تكون ديباجة لهذا الكتاب بقوله: (**فإنّ هذا العلم لُقّب كلامًا؛ لأنّه على تقدير كون الكلام حروفًا مركبّةً مستنبطٌ من كلام ربّ العزّة بتمامه.**

[1] م + قال الأستاذ المحقّق العلّامة، خاتمة المحقّقين... وأسكنه أعلى درجات الجنان.

[2] ج – الحمد لله ربّ العالمين والهدايةَ إلى سواء الطريق.

[3] السبع المثاني: «هي سورة الفاتحة، وقيل: هي عبارة عن سبْع سورٍ؛ وهي من الفاتحة إلى الأنفال، وقيل: هي اسم القُرآن. وعند أهل السلوك يُشار بسبْع المثاني إلى حدّ المحبوب، كذا في كشف اللغات». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ٢/٢٠٧٧.

[4] ج ب ن – الذي.

[5] ب م ن – قسم.

وأمّا على تقدير كون الكلام كلامًا نفسيّا؛[٦]- على أنّ الحقّ هذا -فهو نفس كلامه)؛ أي علم الكلام لُقّب كلامًا؛ لأنّ الكلام لا يخلو: إمّا أن يكون هو الحروف المركبّة، وإمّا أن يكون هو الكلام النفسيّ؛ فإن كان الكلام هو الحروف المركبّة؛ فعِلْم الكلام بتمامه مستنبطٌ من كلام ربّ العزّة؛ فلهذا لُقّب هذا العلم "كلامًا"، وإن كان[٧] الكلام هو الكلام النفسيّ.

وهو ما قيل: «إنّ الكلام لفي الفؤاد»[٨] البيت على أنّ الحقّ عندنا هذا المذهب خلافًا للمعتزلة.

فهذا العلم نفس كلام ربّ العزّة؛ فلُقّب هذا العلم كلامًا؛ لأنّه كلام ربّ العزّة.

ثمّ فاتحة الكتاب هي ديباجة كلام الله -تعالى-؛ فتحقّ أن تكون ديباجةً لهذا الكتاب المشتمل على كلام الله -تعالى-.

[موضوع علم الكلام]

ثمّ أراد أن يبيّن موضوع العلم، وما يُبحث في هذا العلم فقال:

(فهو علم يُبحث فيه عن وجود الواجب[٩] -تعالى وتقدّس-، والتوحيدِ وما يليق به من الصفات، وعن أحوال سائر الموجودات[١٠] من حيث يُفيض الواجبُ

الكلام النفسيّ: «الكلام هو عند المتكلّمين المعنى القائم بالنفس الذي يُعبّر عنه بالألفاظ. فالكلام النفسيّ هو جملة من الصور اللّفظيّة (السمعيّة أو البصريّة أو السمعيّة الحركيّة إلخ.) التي تصحب الفكر، وإن كان غير معبّر عنه بالألفاظ، والجمل التي يتألّف منها الكلام». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٢٣٤/٢

ب - كان، صح هامش.

وفي هامش م: وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا. | قد نسب هذا البيت في كثير من الكتب الكلاميّة وغيرها إلى الشاعر الأخطل. ومع ذلك قد لم يقبل بعض من العلماء، وقالوا: هو موضوع على الأخطل، ولا يوجد هذا البيت في نسخ ديوانه. انظر: **شرح الإحياء** للزبيديّ، ١٤٦/٢؛ وأضًا قال بن تيمية الحرّانيّ (ت. ٧٢٨ه-/١٣٢٨م) في **مجموع الفتاوى**: «وأمّا البيت الَّذي يُحكى عن الأخطل أنّه قال:

إنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

فمن النّاس من أنكر أن يكون هذا من شعره. وقالوا: إنّهم فتّشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يُرْوَى عن محمَّد بْن الْخَشَّابِ. وقال بعضهم: لفظه: إنَّ الْبَيَانَ لَفِي الْفُؤَادِ». ١٣٨/٧-١٤٠

واجب الوجود: «هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلًا». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٢٢.

الموجود: «هو مبدأ الآثار، ومَظهَر الأحكام في الخارج. وحدّد الحكماء الموجود: بأنّه الذي يمكن أن يُخبر عنه، والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يمكن أن يُخبر عنه». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٠٥.

عليها مياهَ الماهيّة[١١] والوجود، ثمّ يُديم على بعضها ديمة[١٢] الإفضال وجودَ الجود في هذه الأيّام، وأيضًا في اليوم الموعود.)

هذا بيان أنّ موضوع هذا العلم: هو ذات الله -تعالى-، وسائر الموجودات؛ فيُبحث فيه عن وجوده، وعن وَحْدته، وعمّا يليق به من الصفات، / وعن أحوال [٩٦و] سائر الموجودات من حيث إنّ الله -تعالى- أعطاها الماهيّةَ والوجودَ.[١٣]

ففيه إشارة إلى أنّ الماهيّات مجعولةٌ، ثم من حيث إنّ الله -تعالى- يُديم على بعضها السعادة في هذه الأيّام، وأيضًا في اليوم الموعود؛ فهذا ذكر المبدأ، والمعاد.

ولما كان إعطاء الماهيّة والوجود أعمَّ من إعطاء السعادة في الدنيا والآخرة؛ شبّه ذلك بإفاضة الماء، وشبّه هذا بإدامة المطر.

والديمة: المطر الدائم، والجود: المطر الغزير.

(وها أنا أرتّب هذا العلم على ترتيب فاتحة الكتاب؛ إذ هو مشتمل على الحكمة،[١٤] وفصل الخطاب[١٥])؛ أي ترتيب الفاتحة مشتمل على الحكمة النظريّة؛[١٦]

الماهيّة: «تطلق غالبًا على الأمر المتعقّل: مثل المتعقّل من الإنسان؛ وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجيّ. والأمر المتعقّل من حيث إنّه مقول في جواب "ما هو" يُسمّى "ماهيّة"، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمّى "حقيقة"، ومن حيث امتيازه عن الأغيار "هويّة"». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٥٠.

الديمة: المطر الذي ليس فيه رَعْد، ولا برق أقلّه ثلث النهار أو ثلث الليل وأكثره ما بلغ من العِدَّة، والجمع دِيَم. **لسان العرب**، لابن منظور، «ديم».

الوجود: «هو مقابل للعدم، وهو بديهيّ، فلا يحتاج إلى تعريف إلّا من حيث إنّه مدلول للفظ دون آخر؛ فيعرّف تعريفًا لفظيًا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوّره في نفسه. ومثال ذلك: تعريف الوجود بالكون أو الثبوت او التحقّق أو الحصول أو الشيئيّة أو بما به ينقسم الشيء إلى فاعل و منفعل وإلى حادث وقديم ويخبر عنه. وهذه كلّها تعريفات لفظيّة أخفى من الشيء المعرّف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٥٥٩/٢.

الحكمة: «علم يُبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية؛ فهي علم نظريّ غير آليّ. وقيل: الحكمة في اللغة العلم مع العمل. وقيل: الحكمة يُستفاد منها ما هو الحقّ في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان. وقيل: كلّ كلام وافق الحقّ فهو حكمة. وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو. وقيل: هي وضع شيء في موضعه. وقيل: هي ما له عاقبة محمودة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٢٣-١٢٤

فصل الخطاب: «عند بعض علماء البيان عبارة عن قولهم:"أمّا بعد"، بعد قولهم: "الحمد لله" وقال في المنتخب: فصل الخطاب هو الكلام الفصيح، والواضح الذي يميّز الحقّ من الباطل». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانوي، ١٢٧٧/٢

ج: العلميّة. | الحكمة النظريّة: «تنقسم الحكمة إلى نظريّ، وعمليّ؛ فالحكمة النظريّة: هي حصول الاعتقاد اليقينيّ بحال الموجودات التي لا تتعلّق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود منها حصول رأي فقط: مثل علم الهيئة. وغايةُ الحكمة النظرية الحقُّ». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٤٩٢/١.

وهي قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ إلى قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة، ١/٤]، ثمّ على الحكمة العمليّة.[١٧]

ومشتمل أيضًا على فصل الخطاب؛ "الفصل يمكن أن يكون بمعنى الفاصل؛ أي بين الحقّ والباطل، كما في قوله -تعالى-: ﴿لَقَوْلٌ فَصْلٌ﴾ [الطارق، ٦٨/٣١]، ويمكن أن يكون بمعنى المفصول؛ أي مفصول بعضه من بعض[١٨] فلهذا سُمّي "أمّا بعدُ"

بعد تقديم الحمد، والصلاة بفصل الخطاب؛ فهذا المعنى يليق أن يكون الفاتحة مشتملةً على فصل الخطاب.

(ولما كان هذا العلم باحثًا عن الموجودات وماهيّاتها؛[١٩] وجب أن يبحث أوّلًا عن الوجود والماهيّة، صاعدًا إلى ذوي المباحث الإلهيّة، نازلًا إلى مصنوعاته من الجواهر[٢٠] والأعراض[٢١] التي خَلَقَها؛ لكونه ربَّ العالمين، ذاكرًا أشياءً من تمام نِعَمِه[٢٢] التي أعدّها ليوم الدين؛ مُبيّنًا أنّ طريق الوصول إلى تلك[٢٣] النعم هو العبادة

الحكمة العمليّة: «المقصود منها حصول رأيٍ من أجل العمل: مثل علم الأخلاق. وغاية الحكمة العملية هي الخيرُ». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ١/٤٩٢.

- من بعض.

ب م ن: ماهيّتها.

الجوهر: «هو، والذّات، والماهية، والحقيقة كلّها ألفاظ مترادفة. والمشهور فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذّات والحقيقة. وبين المتكلّمين هو بمعنى المتحيّز بالذّات، ومعنى القيام بنفسه أن يصحّ وجوده من غير محلّ يقوم به، لا ما يستغني وجوده عن غيره. ثم الجوهر ممكن الوجود لا في موضوع عد الحكماء؛ وحادث متحيّز عند المتكلّمين. والمتحيز: الشاغل للحيّز الذي هو عند المتكلّمين الفراغ المتوهّم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان ذا خلاءً كداخل الكوز للماء. وقد يُذكر ويُراد به أحد أمور أربعة :الأول: المتحيّز الذي لا يقبل القسمة هذا على قول من يثبت الجوهر الفرد المسمّى بالجزء الذي لا يتجزّأ. والثاني: هو الذّات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها. والثالث أنّه الماهيّة التي إذا وجدت في الأعيان كانت في موضوع؛ أي ذات، ويخرج عنه الواجب لذاته؛ إذ ليس له ماهيّة وراء الوجود. والرابع: أنّه الموجود الغنيّ عن محلّ يحلّ فيه فالجوهر بهذا المعنى يجوز إطلاقه على الباري -تعالى- من حيث المعنى، لوجود المعنى المصَحح له فيه، لا من حيث اللفظ.». **الكلّيّات**، لأبي البقاء الكفويّ، ٣٤٦-٣٤٧.

«ماهية إذا وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ وهو مختصر في خمسة: هيولي، وصورة، وجسم، ونفس وعقل». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٠٨

العرض: «الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع؛ أي محلّ يقوم به: كاللّون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه، ويقوم به والأعراض على نوعين: قارّ الذّات وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود: كالبياض والسواد، وغير قارّ الذات وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود: كالحركة، والسكون». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٩٣

ن: نعمة.

م + الوصول.

التي رأسها: الإيمان، والإسلام بقلبٍ سليمٍ، وهو[24] لا يتيسّر إلّا بطلب المعونة والهداية إلى الصراط المستقيم؛ أعني صراط الذين سَبَقَ لهم منه الإنعام، وهم أهل الرسالة، والنبوّة، والخلافة، والوَلاية عليهم الصلوات، والتحيّة والسلام.)

أورِد في هذه الكلمات جميع مباحث علم الكلام مطابقةً لترتيب فاتحة الكتاب.

(ثمّ مؤلّف هذا الكتاب وهو: العبد المتوسِّل إلى الله -تعالى- بأقوى الذريعة: عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة -سَعِدَ جَدّه وأنْجَحَ جِدّه-[25] رتّب هذا الكتاب على سبعة تعاديل بعدد آيات فاتحة الكتاب، سائلًا من الله -تعالى- تحقيقَ الحقّ وإصابةَ الصواب.)

ج: هي.

الجَدُّ: أبو الأب وأبو الأم، و"الجَدّ" أيضًا: الحظ والبخت، والجمع الجُدُودُ. تقول: منه جُدِدْتَ يا فلان على ما لم يسمّ فاعلُه؛ أي صرت ذا جدٍّ فأنت جَدِيدٌ حظيظ ومَجْدُودٌ محظوظ. وقوله {-تعالى- جدّ ربّنا}؛ أي عظمة ربّنا، وقيل: غناه. و"الجِدُّ" بالكسر ضدّ الهزل تقول: منه جَدّ في الأمر يجد ويجد وأجَدَّ؛ أي عظم والجِدُّ أيضًا الاجتهاد في الأمر. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ. «جدد».

[التعديل الأوّل]



تعديل مباحث الوجود، والماهيّة، وما يتعلّق بهما

(**الوجودُ: التحقّقُ.**)

اعلم أنّ الوجود، والتحقّق،[1] والحصول، والثبوت، والكون كلّها ألفاظ مترادفة عندنا، وإنّما فسّر "الوجود" بالتحقّق؛ دفعًا لتوهّم البعض أنّ[2] الوجود ما به التحقّق، ودفعًا لتوهّم من قال: «إنّ التحقّق أعمّ من الوجود؛ فإنّ عدم الممتنع متحقّق».

ثمّ لما كان التحقّق مرادفًا للوجود؛ لا يُقال: عدم شريك الباري متحقّق، كما لا يُقال: موجود.

[٩٦ظ] ثمّ لا يلزم أنّ عدمه لو لم يكن متحقّقًا كان وجوده متحقّقًا؛ فإنّ عدمه لو لم يكن موجودًا لا يلزم أن يكون وجوده موجودًا، بناءً على أنّ الوجود لا يُنسب إلى الوجود والعدم.

ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين عن موضوع واحد.

ثمّ فسّر التحقّق بقوله: (**أي كون المفهوم حقيقةً مخصوصةً خارجًا.**)

ب ن: التحقّق والوجود.

ب - أنّ.

العدم: «هو الفقد، وضدّ الوجود، وهو عبارة عن لا وجودَ، ولا وجودَ نفيٌ للوجود، والمتّصف بصفة النفي يكون منفيًّا، كما أنّ المتّصف بصفة الإثبات يكون ثابتًا. والعدم المطلق: هوالذي لا يُضاف إلى شيء، والمقيّد: ما يُضاف إلى شيء نحو: عدم كذا، والعدم السابق: هو المتقدّم على وجود الممكن، والعدم اللاحق: هو الذي بعد وجوده، والعدم المحض: هو الذي لا يوصف بكونه قديمًا ولا حادثًا ولا شاهدًا، ولا غائبًا.». **الكلّيّات**، لأبي البقاء الكفويّ، ص ٦٥٥

اعلم أنّ "التحقّق مأخوذ من "الحقيقة"، وهو كون المفهوم[٤] حقيقةً مخصوصةً في الخارج.

وإنّما قيّد بـ"الخارج" لما سيأتي أنّ الوجود الذهنيّ[٥] ليس قسيمًا للوجود الخارجيّ؛[٦] بل معناه: أنّ تخيُّله موجود في الخارج بوساطة قيامه بالذهن قيام العرض بالجوهر.

(**وهو ما قيل: إنّه عين الماهيّة**)؛ أي هذا الذي ذُكر من تفسير الوجود معنى[٧] قول مَن قال: «إنّه عين الماهيّة»؛[٨] فإنّ قولهم:[٩] «إنّه عين الماهيّة» معناه: أنّ الوجود هو عين كون الشيء ماهيّةً؛ ففي قولهم: «إنّه عين الماهيّة»؛ تسامُح كما سيأتي.

(**فلم يحدّ لاختلاف حقيقته.**)

فوجود "الإنسان" في الخارج؛ هو نفس كون الإنسان حيوانًا ناطقًا في الخارج،[١٠] ووجود "السرير في الخارج؛ هو نفس كون الخَشَبات مؤلّفة تأليفًا خاصًّا؛ ووجود "السواد" في الخارج؛ هو نفس كون اللّون قابضًا للبصر؛ فإذا كان الوجود مقولًا[١١] على الحقائق المختلفة لا يمكن تحديده.

فإنّ وجود الإنسان في الخارج إذا كان هو حيوانيّة، وناطقيّة، ووجود السواد كون اللون قابضًا للبصر؛ فإذا تَصَوَّرَهما[١٣] العقلُ لا يجد بينهما شيئًا مشتركًا ينتزعه منهما، ولا يمكن أن يُقال: كونه حيوانًا ناطقًا، وكون اللون قابضًا للبصر

- حقيقة مخصوصة خارجًا. اعلم أنّ التحقّق مأخوذ من الحقيقة، وهو كون المفهوم، صحّ هامش.

الوجود الذهنيّ: «الوجود ينقسم إلى وجود ذهنيّ، ووجود خارجيّ؛ فالوجود الذهنيّ: هو عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقليّ أو المنطقيّ». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٥٥٩/٢.

الوجود الخارجيّ: «هو عبارة عن كون الشيء في الأعيان، وهو الوجود المادّيّ». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٥٥٩/٢.

ج - معنى، صح هامش.

ب - أي هذا الذي ذُكر من تفسير الوجود معنى قول مَن قال: "إنّه عين الماهيّة"، صح هامش.

لهم.

ب م ن - في الخارج.

المقول: «هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضيّة مقولًا على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات الأساسيّة التي يُمكن اسنادها إلى كلّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة». **المعجم الفلسفيّ** جميل صليبا، ٣١٠/٢.

ب: تجديده.

التصوّر: «حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهيّة من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٨٣.

مشتركان في مطلق الكون، فإنّ الكونين المذكورين متباينان، يُطلق عليهما الكون، كما يُطلق العين.

وكذا إذا قيل: ماهيّة الإنسان، وماهيّة السواد؛ ونفس الإنسان، ونفس السواد؛ فإنّ كلًّا من الماهيّة، والنفس ليس بمطلقٍ؛ بل مجمل يصير معلومًا بالمضاف إليه فيصير بسبب المضاف إليه مفهومًا.

ولهذا[١٤] السرّ جُعلت المقولات العشر[١٥] أجناسًا عاليةً، ولم تجعل النسبة جنسًا[١٦] للتبعيّة؛[١٧] فإنّ الكون في المكان، والكون في الزمان ليسا مشتركين في مفهوم[١٨] مطلق[١٩] الكون اشتراك النوع[٢٠] في الأجناس؛ هذا غاية التحقيق في هذا المقام.

(وقيل لبساطته، وقيل: لا يُعرّف لبداهته، والبعض: فسّره بالكون.

فعند أهل الحقّ: وجود كلّ شيءٍ عين ماهيّته؛ فإن عُني بها حقيقة الشيء المحمولة عليه بـ"هو هو"؛[٢١] ففي قولنا: "هو عينها" تسامُحٌ)؛ أي عين كون الشيء ماهيّته أو مفهوم الوجود عينها، لا عرض عامّ.[٢٢]

م ب: هذا.

المقولات العشر:«المقول: هو المحمول، ووجه إطلاقها على المحمول كون المحمول في القضيّة مقولًا على الموضوع. وجمعه: مقولات، وهي الأجناس العالية التي تحيط بجميع الموجودات الأساسيّة التي يمكن اسنادها إلى كلّ موضوع، وعددها عند أرسطو عشرة وهي: الجوهر، والإضافة، والكمّ، والكيف، والمكان، والزمان، ومتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ٣١٠/٢.

الجنس: «اسم دالّ على كثيرين مختلفين بأنواع، وكليّ مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب "ما هو من حيث هو كذلك"». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٠٧

ج: للسبعة.

ب + مفهوم.

ج – مطلق، صح هامش.

ج: الأنواع. | النوع: «اسم دالّ على أشياء كثيرة مختلفة بالأشخاص. والنوع الإضافيّ هي ماهيّة يُقال عليها، وعلى غيرها الجنس قولًا أوّليًا أي بلا واسطة: كالإنسان بالقياس إلى الحيوان». التعريفات للجرجانيّ، ص ٣١٦.

هو هو أو هي هي: «الهو هو الهي هي: كلاهما لفظ مركّب جعل اسمًا فعرّف باللام تقول: هو بعينه، وتقصد أنّ الشيء الواحد له اعتباران فكما يقال: "هناك"، يقال: "ها هنا"، وكذلك كما يقال: "هو"، يقال: "هو هو وجود وحدةٍ بوجه من الوجوه بين اثنين فكما كان في الكيف يُقال له شبيه، وكان في الكمّ فهو مساوٍ وما كان من الإضافة فهو مناسب، وما كان هو هو في الجنس قيل: له مجانس، وما كان من النوع قيل له: مماثل. وأيضا ما كان هو هو في الخواصّ يقال له: مشاكل. مقابل الهو الهو على الاطلاق الغير، ويُطلق الهو الهو على ما يدلّ عليه الواحد من جهة العدد، وذلك فيما إذا كان له اسمان كقولنا: "إنّ محمّدًا هو ابن عبد الله"». **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفني، ص ٩١٠.

العرض العامّ: «كليّ مقول على أفراد حقيقة واحدة، وغيرها قولًا عرضيًا» التعريفات للجرجانيّ، ص ١٩٣

فقولنا: «الإنسان موجود»، ليس كقولنا: «الإنسان ماشٍ»؛ وإن عُني بها ما يُفهم بـ"ياء" النسبة؛ وهو ذاتيّتُه كالحيوانيّة والناطقيّة للإنسان فلا تسامُحَ؛ فوجوده عينهما.[23])

[القائلون بأنّ الوجود عين الماهيّة]

القائلون: بأنّ «الوجود عين الماهيّة» لا يخلو:

إمّا إن أرادوا[24] بـ"ماهيّة الشيء": حقيقتَه المحمولةَ عليه بـ"هو هو"؛ فعلى هذا يكون في قولهم: «الوجود عين الماهيّة» تسامُحٌ، وتجوُّزٌ.

[٩٧و] والمراد أنّ وجود الشيء هو عين كون الشيء[25] ماهيّتَه؛ فوجود الإنسان هو عين كونه حيوانًا ناطقًا؛ فإنّ الحيوان الناطق هو الموجود لا الوجود، أو يُراد[26] بالوجود الموجود، فيُراد: أنّ مفهوم الموجود هي الماهيّة؛ لا أنّ[27] الموجود عرض عامّ كالماشي.

وإمّا إن أرادوا[28] بـ"الماهيّة": ما يُفهم بـ"ياء النسبة"، كالذاتيّة مثلًا؛ ففي اصطلاحهم حقيقة[29] الشيء المحمولة عليه[30] بـ"هو هو يُسمّى "ذات الشيء"،[31] كالحيوان الناطق للإنسان.

وأمّا ذاتيّته؛ وهو الحيوانيّة والناطقيّة، فيُسمّى "ماهيّةً" فالماهيّة: ما به الشيء هو؛ والذّات: ما الشيء هو.

ب ن: عينها.

يريدوا.

ج - الشيء، صح هامش.

يريدوا.

ب - لا أنّ، صح هامش.

يريدوا. | عطف على قوله: إمّا إن أرادوا.

ج - حقيقة، صح هامش.

ج - عليه.

ذات الشيء: «الذاتيّ لكلّ شيء ما يخصّه، ويميّزه عن جميع ما عداه. وقيل: ذات الشيء نفسه، وعينه. وهو لا يخلو عن العرض. والفرق بين الذّات والشخص أنّ الذّات أعمّ من الشخص؛ لأنّ الذّات يُطلق على الجسم، وغيره والشخص لا يُطلق إلّا على الجسم». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٤٣

والفرق واضح بينهما؛ فالحيوانيّة والناطقيّة أمر بسببه يكون الإنسان حيوانًا ناطقًا؛ فإن أريد بالماهيّة هذا المعنى فلا تسامُحَ في قولنا: «الوجود نفس الماهيّة»؛ فوجود الإنسان هو نفس كونه حيوانًا ناطقًا في الخارج.

فحاصل الخلاف راجع إلى أنّ وجود الإنسان نفس كونه حيوانًا ناطقًا خارجًا أو معنى زائدًا يلحقه بعد أن يكون حيوانًا ناطقًا. فافْهمْ هذا، فإنّه دقيق جدًّا مزلّةُ الأقدام.

وقد ذُكر في **شرح الصحائف**:[32] «إنّ الوجود قد يُراد به الذّات فعلى هذا يكون نفس الماهيّة، وقد يُراد به الكون فعلى هذا يكون غيره».[33]

أقول: قد جَعَلَ الخلاف لفظيًّا، وليس كذلك؛ بل هو بحث معنويّ مطلوب بالبرهان.[34]

فالخلاف[35] في أنّ الكون هو عرض قائم بالذّات بعد كون الذّات ذاتًا أو ليس كذا؛ بل هو نفس كون الذّات ذاتًا. والبراهين التي أقاموها تنطق بأنّ الخلاف فيما ذكرنا.

[الوجود العينيّ ليس من الأعراض النسبيّة]

(لنا أنّ الوجود العينيّ ليس من الأعراض النسبيّة،[36] كما قيل: إنّه الكون في الأعيان.)

شرح الصحائف الإلهيّة لشمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ-/١٣٠٣م). عالم بالمنطق والكلام والفلك والهندسة وغير ذلك. اشتغل في أصناف المعقولات، وأنواعها مع المشاركة في المشروعات، وصنّف كتبًا منها: "قسطاس الميزان"، و"الحكمة الإلهاميّة"، و"آداب البحث"، "الصحائف الإلهيّة" و"أشكال التأسيس في الهندسة. انظر: **سلّم الوصول إلى طبقات الفحول**، لحاجي خليفة، ٣/ ١٠٨؛ **معجم المؤلفين**، عمر بن رضا كحالة، ٢٣/٩.

شرح الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ٣٩٥/١.

الْبُرْهَان: «عند الأصوليّين: ما فصّل الحق عن الباطل وميّز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه». **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٢٠٥/١؛ «فِي الْقَامُوس الْحجَّة. وعند المنطقيين هو القيَاس المُؤلف من اليقينيات سواء كانت بديهيات أَو نظريات منتهية إلى البديهيات». **دستور العلماء** للقاضي عبد النبي نكري، ١٦٠/١

ن: فما الخلاف إلّا.

الأعراض النسبية: «هي قسم من العرض وهو عرض يكون مفهومه معقولًا بالقياس إلى الغير؛ أي لا يتقرّر معناه في الذهن إلّا مع ملاحظة الغير؛ أي أمر خارج عنه وعن حامله لا أنّه يتوقّف عليه فخرج الإضافة عنه سواءً كان مفهومه النسبة كالإضافة وتسمّى بالنسبة المكرّرة أيضًا أو معروضًا لها كالوضع والملك والأين والمتى والفعل والانفعال،

فإنّه قد قيل: وجود الشيء إمّا عينيّ وإمّا[٣٧] ذهنيّ؛ فالأوّل: هو كون الشيء في الأعيان، والثاني: هو كون الشيء في الأذهان.

(إذ لا يُراد الظرفيّة،[٣٨] ولا المعيّة؛ إذ لا تناقضَ في قولنا: "كان الله[٣٩] ولم يكن معه شيء")؛ أي لا يُراد بكون الشيء في الأعيان؛ أنّ الأعيان ظرفه، ولا أنّ الأعيان معه؛ إذ لو أُريد هذا؛ لكان في هذه العبارة وهو قولنا: «كان الله -تعالى- ولم يكن معه شيء» تناقض؛ لأنّ لفظة "كان" إن[٤٠] دلّت على المَعِيّة يكون مفهوم "كان" مناقضًا لقولنا: «لم يكن معه شيء»، ولم[٤١] يقل أحد بهذا؛ فعلم أنّه لا يُراد بوجود الشيء نسبتُه إلى شيء آخر بالظرفيّة أو المعيّة أو غير ذلك.

وإنّما قال هذا؛ لأنّ العرض الذي لا يكون في مفهومه سلب، إمّا "عرض نسبيّ ـ والعلماء اختلفوا في أنّه موجود أم لا ـ، وإمّا "عرض موجود"

والوجود ليس عرضًا نسبيًا لما ذُكر، فلو كان زائدًا لكان عرضًا موجودًا فيبطل هذا القسم بقوله:

(فلو كان زائدًا كان عرضًا موجودًا، فيلزم سبق وجود محلّه أو قيام الوجود بالمعدوم، ولا سبيل إلى أنّه قائم بالماهيّة من حيث هي؛ لأنّ[٤٢] هذا[٤٣] أمر ذهنيّ. وبحثنا في الخارج)؛ في أنّ الوجود الخارجيّ هو عرض قائم بالذّات بعد كون الذّات ذاتًا أو هو نفس كون[٤٤] الذّات ذاتًا. ثمّ لما أثبت أنّه ليس زائدًا؛ فالآن يثبت أنّه ليس جزءًا فقال:

فأقسام النسبة سبعة. وإنّما سمّي نسبة لشدة اقتضاء مفهومه إياها وإن لم يكن بعض أقسامه نفس النسبة، هكذا ذكر شارح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ٢/ ١٦٩٠

ج: أو.

الظرفية: «هي حلول الشيء في غير حقيقة نحو: الماء في الكوز أو مجازًا نحو النجاة في الصد». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٨٦

ب م ن – **الله**.

ج – إن، صح هامش.

م + يكن.

ن + عرض قائم بالذّات لعلّته.

ن: هذه

ج – كون، صح هامش.

[٩٧ظ] (**وليس جزءًا لها؛ أمّا في البسيط:**[٤٥] **فظاهرٌ، وأمّا في المركّب:**[٤٦] **فلأنّ وجود كلٍّ من بسائطه**[٤٧] **عينه فمجموع وجوداتها ـ وهو وجود المركّب ـ عينه.**

وأيضًا إيجاد السرير تركيب أجزائه أو كسوته الصورة السريريّة)؛ هذا على قول من يقول: إنّ الجسم[٤٨] مركّب من المادّة والصورة.

(**فوجوده تركّبها أو اكتساؤه إيّاها؛ والتحقّق حقيقةٌ مخصوصةٌ ليس إلّا هذا**)؛ الوجود هو مُطاوع[٤٩] الإيجاد، كالانكسار للكسر.

وإيجاد السرير تركيبه فوجوده تركّبه؛[٥٠] وتركّب السرير نفس كونه حقيقةً مخصوصةً؛ فوجود السرير نفس كونه حقيقة مخصوصة.

فقوله: «والتحقّق حقيقة مخصوصة»؛ أي تحقّق الشيء حال كونه حقيقةً مخصوصةً.

(**وعند بعض المتأخّرين: هو زائد في الواجب، والممكن مشترك تواطُؤًا للعلم بأحدهما مع الجهل بالآخر.**)

فإنّا إذا رأينا شيئًا من بعيدٍ علمنا أنّه موجودٌ، ولا نعرف ماهيّته، ونحن نعرف ماهية شكلٍ له عشرة أضلاعٍ مع الشكّ في وجوده.

(**وللقسمة**) فإنّا[٥١] نقسّم[٥٢] الموجود على الواجب والممكن، فلا بدّ أن يكون المقسَّم مشتركًا.

البسيط: «ثلاثة أقسام بسيط؛ حقيقيّ: وهو ما لا جزء له أصلًا: كالبارئ -تعالى- وعرفيّ: وهو ما لا يكون مركّبًا من الأجسام المختلفة الطبائع. وإضافيّ: وهو ما تكون أجزاؤه أقلّ بالنسبة إلى الآخر. والبسيط أيضًا روحانيّ وجسمانيّ فالروحانيّ: كالعقول، والنفوس المجرّدة، والجسمانيّ: كالعناصر». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٦٥

المركّب: «يطلق على معانٍ في العلوم المختلفة. ومنها ما يتركّب من أجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة وهو قسمان: تامّ، وغير تامّ ويسمّى ناقصًا أيضا. فالمركّب التامّ هو الذي تكون له صورة نوعيّة تحفظ تركيبه زمانًا معتدًّا به، وهو منحصر في المواليد الثلاث، أي النبات والحيوان والمعدن». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ١٥١٢/٢

ب م ن: بسائط.

الجسم: «جوهر قابل للأبعاد الثلاثة. وقيل: الجسم هو المركّب المؤلّف من الجوهر». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٠٣

م: مطاع.

ن: تركيبه.

ب ن - إنّا.

ب ن: فالقسم.

(قلنا: إذا عُلم أنّه موجود وجودًا ما، عُلم أنّه متحقّق حقيقة ما مع الجهل بخصوصيّة كلٍّ)؛ المدّعى أنّ لكلّ شيءٍ وجودًا مخصوصًا هو نفس كونه حقيقةً مخصوصةً.

فإذا رأينا شيئًا من بعيد فقد علمنا أنّ له وجودًا؛ كما علمنا أنّ له حقيقةً ما[٥٣] مع الجهل بخصوصيّة كلٍّ منهما.[٥٤]

(وأمّا تصوّرها مع الذهول عن الوجود فغلط؛ لأنّ تصوّرها تخيُّلها على صورتها الموجودة، ولا يضرّ إن[٥٥] لم يحكم بالوجود؛ لأنّه[٥٦] تُصوِّر ارتباطُ أجزائه من غير أن يحكم بالارتباط)؛ أي إنّا إذا تصوّرنا السرير تصوّرنا كونه حقيقةً مخصوصةً؛ وهو وجوده غاية ما في الباب أنّه لم يلزم للحكم بالوجود، وهذا غير مضرّ؛ فإنّا تصوّرنا ارتباط أجزائه من غير أن نحكم بالارتباط؛ فارتباط أجزائه نفس وجوده؛ فحصل تصوّر وجوده بلا حكم بالوجود.

(والشركة لفظًا كافية للقسمة كما يُقال: العين إمّا سفليّة أو علويّة؛[٥٧] على أنّه إن أُريد صدق[٥٨] المنفصلة لا تجب الشركة.

وإن أريد قسمة الكلّيّ على جزئيّاته فصحّتها موقوفة[٥٩] على الشركة؛[٦٠] فإثبات الشركة بالقسمة دوْرٌ[٦١])؛ أي ما قلتم: الموجود إمّا واجب أو ممكن.

ج – ما.

ج – منهما؛ وفي هامش ج: أي من الحقيقة والوجود.

ج: بأنّ.

ن: ولأنّه.

ج ب ن: قدّمت كلمة "العلويّة" على "السفليّة"

م + الشرطيّة.

ن: متنبيّة.

ج – الشركة، صح هامش.

الدور: «هو توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه ويسمّى الدور المصرّح: كما يتوقّف "أ" على "ب"، وبالعكس أو بمراتب ويسمّى الدور المضمر: كما يتوقّف "أ" على "ب" و "ب" على "ج" و "ج" على "أ" والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدّمه عليها بمرتبتين إن كان صريحًا وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدّمه على نفسه بمرتبة واحدة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٤١

فإن عنيتم أنّ المنفصلة صادقة فصدق المنفصلة لا يقتضي الشركة؛ بل معناها: أن لا جمع بين الشيئين أو لا خلوّ عنهما،[٦٢] كما يُقال: هذا إمّا شجرٌ، وإمّا حجرٌ مانعة جمعٍ؛ أو هذا إمّا زوجٌ أو فردٌ فإنّ الشيء لا يكون منقسمًا عليهما.

وإن عنيتم[٦٣] أنّ قسمة الكلّيّ على جزئيّاته صادقة فلا نسلّم صدقها؛ لأنّها موقوفة على الشركة المعنويّة[٦٤] هي[٦٥] مبنيّة عليها؛ فلا يمكن[٦٦] إثبات الشركة بالقسمة.

(فإن قيل: إذا نظرنا في مفهوم الكون نجده مشتركًا.)

قال صاحب **الصحائف**: «إنّا إذا نظرنا إلى مفهوم الوجود وجدناه نفس الكون، فوجدنا مفهوم الكون مشتركًا».[٦٧]

فأجاب عنه بقوله:

(قلنا: وكذلك مفهوم الحقيقة المخصوصة في قولنا: "لكلّ شيء حقيقة مخصوصة"؛ فلو جعلت هذه الشركة معنويّة جعلت شركة العين كذا؛ إذ المراد ما يُقال له العين.) [٩٧و]

تقريره: أنّ بعض المفهومات قد يكون مشتركًا بين الأشياء مع أنّ الشركة لفظيّة كما يُقال: "لكلّ شيء حقيقة مخصوصة"؛ فالحقيقة المخصوصة مشتركة بين الإنسان وبين المثلّث؛ وليس هذه الشركة معنويّةً كشركة[٦٨] الحيوانيّة والناطقيّة بين زيدٍ وعمرو؛ بل المراد أنّ الحقيقة المخصوصة تُطلق على كلٍّ منهما.

ن: عنها.

ب - وإن عنيتم.

الشركة المعنويّة: يطلق الاشتراك في عرف العلماء كأهل العربيّة والميزان (المنطق) على معنيين: أحدهما: الاشتراك المعنويّ وهو كون اللفظ المفرد موضوعًا لمفهوم عامّ مشترك بين الأفراد وذلك اللفظ يسمّى مشتركًا معنويًّا. ثانيها: الاشتراك اللفظي. الموسوعة الفقهية الكويتية لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ٣١٠/٤.

ج م - هي.

ن: يجوز.

الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ص، ١٠

ج م ب: شركة.

فكذا الكون؛ لكن كون الإنسان هو كونه حيوانًا ناطقًا، وكون المثلّث هو كونه شكلًا ذا ثلاثة أضلاع؛[٦٩] فنفس الكون فيهما بمنزلة نفس الحقيقة المخصوصة، ولو قال اشتراكَ الحقيقة المخصوصة معنويٌّ أيضًا.

فنقول: شركة العين على هذا معنويّة أيضًا؛ بأن يُقال: المراد ما يُطلق عليه العين معنى مشترك بين المعاني؛[٧٠] فمثل هذه الشركة مسلّم في الكون بأن يجعل الشركة اللفظيّة[٧١] معنويّة بعناية ما[٧٢] مع أنّها في الحقيقة لفظيّة.

واعلم أنّ صاحب **الصحائف** في هذا المقام قد ناقض نفسه؛ فإنّه قد قال في فصل: «إنّ الماهيّات مجعولة، ليس تأثير الفاعل بالحقيقة إلّا في تقرّر[٧٣] الماهيّة في الخارج بأن يجعل الماهيّة من حيث هي[٧٤] تلك الماهيّة في الخارج».[٧٥]

ولزمه تقرير ماهيّة الكون؛ إذ صيرورة الماهيّة تلك الماهيّة في الخارج هو بالحقيقة الكون في الخارج.[٧٦]

فإنّه لما قال: «إنّ الماهيّات مجعولة»؛ بمعنى أنّ للفاعل تأثيرًا في صيرورة الماهيّة تلك الماهيّة في الخارج؛ فهذه الصيرورة لا تكون زائدة على الماهيّة؛ إذ لو كانت زائدة فتأثير الفاعل في الأمر الزائد لا يوجب أن يكون الماهيّة مجعولة وإذا لم يكن زائدةً، وقد جعلها نفس الكون في الخارج؛ فلا يكون الكون في الخارج معنى زائدًا؛ وإذا لم يكن زائدًا لا يكون مشتركًا.

الضِّلعُ: عظم من عظام قفص الصدر منحن. وفي الهندسة هو أحد الخطوط التي تحيط بالشكل المثلّث أو غيره. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين. «ضلع».

ج ب م - بين المعاني.

الشركة اللّفظيّ: يطلق الاشتراك في عرف العلماء كأهل العربيّة والميزان (المنطق) على معنيين: أحدهما: الاشتراك المعنويّ. ثانيها: الاشتراك اللفظيّ وهو كون اللّفظ المفرد موضوعًا لمعنيين معًا على سبيل البدل من غير ترجيح وذلك اللفظ يسمّى مشتركًا لفظيًا. **الموسوعة الفقهية الكويتية لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية**، ٣١٠/٤.

ب ن - ما.

ن: تقرير.

ب م ن - هي؛ ج - هي، صح هامش.

الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٧.

- تقرير ماهيّة الكون؛ إذ صيرورة الماهيّة تلك الماهيّة في الخارج هو بالحقيقة الكون في الخارج، صحّ هامش.

وأيضًا لزم[٧٧] من هذا؛ أنّ الوجود بمعنى الكون غير[٧٨] زائد[٧٩] على الماهيّة لا ما قال في **شرح الصحائف**: أنّه[٨٠] بمعنى الذّات عين، وبمعنى الكون زائد.[٨١]

(وقد ذكر في "التجريد":[٨٢] «إنّ زيادتَه وقيامَه بالماهيّة في العقل فقط؛ فعلى هذا في الخارج هو عينها».[٨٣] فبقي النزاع في أنّ الماهيّة موجودة في الذهن أو لا؟ وسيأتي)؛ أي بحث الوجود الذهنيّ.

(وعند الحكماء: عين في الواجب، زائد في الممكنات؛ فالوجود القائم بنفسه المجرّد عن القيام بالماهيّة هو ماهيّة الواجب، والوجود المطلق مقول[٨٤] بالتشكيك على وجوده.

ووجود الممكنات لازم خارجيّ لهما؛ لأنّ وجوده لو قام بالماهيّة لكان ممكنًا علّته[٨٥] الماهيّة فيتقدّم عليه وجودًا، ثمّ مُنع تقدّم العلّة على المعلول وجودًا؛ كما في لوازم الماهيّات.)

قد قيل: ماهيّة الثلاثة علّة لفرديّتها من غير أن تكون الثلاثة موجودة.

(وجوابه: أنّ ذلك في علّة الحمل بـ"هو هو وبحثنا في علّة التحقّق خارجًا.)

ن: لزمه.

ب - غير؛ ن: يكون.

ن: زائدًا.

ب م ن - أنّه.

ب ن - على الماهيّة لا ما قال في شرح الصحائف: معنى الذّات عين، ومعنى الكون زائد. | **شرح الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص، ١٥

المقصود منه بـ"التجريد" هو كتاب تجريد الاعتقاد لأبي جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الحسن الطوسيّ (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م): عالم متبحّر في علم الفلك، الرياضة، والكلام والفلسفة، كان عمدةً ورأسًا في علوم الأوائل لا سيّما في الأرصاد والمجسطيّ، درس على المعين سالم بن بدران المصريّ المعتزليّ، وغيره. وله مصنّفات عدّة منها: "**تجريد العقائد**"، "**تجريد المنطق**"، "**شرح الإشارات والتنبيهات**" لإبن سينا، "**قواعد الهندسة**"، "**كتاب في الجبر والمقابلة**"، تُوفي الطوسيّ في بغداد سنة ٦٧٢ الهجريّة، ودُفن في الكاظميّة. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي، ١٤٧/١

تجريد العقائد لنصير الدين الطوسيّ، ص ٦٣

ن - مقول، صحّ هامش.

ن: علّة.

إذ الثلاثة علّة لأن يكون فردًا؛ فالثلاثة علّة لأن يكون الفرد محمولًا[٨٦] عليها بـ"هو هو"؛ ففي هذه الصورة لا يشترط الوجود؛ لكنّ بحثنا في علّة التحقّق خارجًا، وعلّة التحقّق لا بدّ وأن[٨٧] تكون موجودة في الخارج.[٨٨] [٩٨ظ]

ثمّ اعلم أنّه يمكن أن[٨٩] يقول: المانع أنّا في حيّز المنع، وذكرنا لوازم الماهيّات سندًا للمنع؛ والبحث على السند غير مقبول،[٩٠] فلأجل هذا المعنى لم يقتصر على هذا المقدار؛ بل قال:

(**فالحقّ[٩١] أنّه لو كان زائدًا لكان عرضًا موجودًا ـ كما مرّ ـ فيجب سبق علّته وجودًا.**)

تقريره: أنّه لو كان زائدًا لكان عرضًا قائمًا بالماهيّة، وليس عرضًا نسبيًّا؛ ـ كما سبق ـ فكان عرضًا موجودًا، وما لا يكون موجودًا لا يكون علّة لأمرٍ موجودٍ وهذا بديهيّ؛[٩٢] فلا بدّ أن يكون موجودًا قبل وجوده فعلى هذا لا يرد النقض بلوازم الماهيات؛ إذ لا يمكن أن نقول: أنّ الثلاثة وإن لم تكن موجودة علّة لأمرٍ موجود[٩٣] وهو الفرديّة.

(**ثمّ فرقهم بين الواجب والممكن ليس بحقّ**)؛ أي الفرق بأنّه عين في الواجب، زائد في الممكنات.

المحمول: «عند المنطقيّين هو الذي يسمّيه النحويّون خبر المبتدأ، وهو الصفة. ومثال ذلك من قولنا: "زيد كاتب"؛ فـ"زيد" هو الموضوع، و"كاتب" هو المحمول بمعنى الخبر. وهو المحكوم به في القضيّة الحمليّة دون الشرطيّة وفي الشرطيّة يُسمى مقدّمًا. والمحمول صفة تطلق إيجابًا وسلبًا على موضوع مشخّص بالذّات. وهو الحدّ الذي يُضاف إلى الموضوع في القضيّة أو يستند إليه، أو هو المحكوم به أنّه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر. يُسمّى أرسطو المقولات "محمولات"؛ لأنّها تحمل على الجوهر ولا يحمل على شيء والمحمولات الجدليّة هي الكلّيّات الخمسة؛ وهي الجنس والنوع والفصل والخاصّة والعرض، والعرض العامّ. ومحمولات الجوهر عند سبينوزا: هي أحواله وصفاته الذاتية، ولا تسمّى الصفات الإلهية محمولات». **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** لعبد المنعم الحفني، ص ٧٥٥.

ب ن – أن.

ج – في الخارج، صح هامش.

ج: بأن.

ب ن: معقول.

ج: والحقّ.

البديهي: «هو الذي لا يتوقّف حصوله على نظر، وكسب سواءً احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك أو لم يحتجّ فيرادف الضروريّ». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٦٣

ب + وهذا بديهيّ فلا بدّ أن يكون موجودًا قبل وجوده فعلى هذا لا يرد النقض بلوازم الماهيات إذ لا يمكن أن نقول أنّ الثلاثة وإن لم يكن موجودة علّة لأمر موجود.

(وحجّتهم: **أنّ الوجود المطلق مقول على وجودهما بمعنى[٩٤] واحدٍ[٩٥] على الاختلاف؛ إذ هو في الواجب أقدم، وأقوى، وأولى.**)

أمّا الأوّل: فلأنّ وجوده مقدّم على سائر الوجودات.

وأمّا الثاني: فلأنّه قائم بنفسه، وغيره قائم بالماهيّة. والقائم بالذّات أقوى من القائم بالغير: كالجوهر، والعرض.

وأمّا الثالث: فلأنّ الوجود الذي لا يقبل العدم أولى بأن يُقال له: الوجود ممّا يقبل العدم.

(**فلا يكون ماهيّة، ولا جزءها؛ إذ الذاتيّ لا يختلف؛ بل لازم لها:[٩٦] كالسواد للسوادات**)؛ أي الوجود المطلق لازم لوجود الواجب، ووجود الممكن: كالسواد للسوادات؛ فإنّه لازم لها. هذا كلام الإمام نصير الدين في **شرح الإشارات**.[٩٧]

(**أقول: كونه مقولًا بمعنى واحدٍ مرّ جوابه[٩٨]**)؛ وهو أنّ[٩٩] كون الإنسان "حيوانًا ناطقًا"، وكون المثلّث "شكلًا"؛ ليسا معنى واحدًا؛ بل الكون مقول عليهما اشتراكًا لفظيًا.

(**ولو سُلّم كيف يكون بعض جزئيّاته قائمًا بنفسه، وبعضها بغيره.**)

اعلم أنّ الإمام نصير الدين الطوسيّ أجاب عن هذا: «**بأنّ المختلف في كونه قائمًا بنفسه أو بالغير ليس الوجود المطلق؛ بل ملزوماته، وهي الوجودات مختلفة في هذا المعنى[١٠١]**».[١٠٢]

فأبطل في المتن[١٠٣] أنّ الوجودات ملزومات للوجود[١٠٤] المطلق فقال:

ج: لمعنى.

وفي هامش ج: هو الاشتراك المعنويّ.

ب ن - لها.

شرح الاشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٥٧٤/١-٥٧٥.

وفي هامش ن: خلاف الواقع.

ن: لأنّ.

ج - الطوسيّ، صح هامش.

١٠١ ج - في هذا المعنى.

شرح الاشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٥٧٣/١.

وفي هامش ج: أي في هذا المتن.

ب م ن: الوجود.

(ولا يُقال: إنّ المختلف ملزوماته؛ لأنّ اللازم لا يُحمل على الملزوم بـ"هو هو" إلّا في المشتقّات.

يُقال: الناطق ضاحك، والحرّ جاذب، ولا يُقال: النُطق ضحك، والحرارة جذب.)

بيانه: أنّ حمل الشيء على الشيء بـ"هو هو"

إمّا أن يكون باعتبار أنّ المشتقّ منه لذلك المحمول يكون قائمًا بذلك الموضوع فبتبعيّةِ هذا القيام يحمل المشتق بـ"هو هو" على ذلك الموضوع: كما أنّ الضحك ـ وهو المشتقّ منه الضاحك ـ قائم بالإنسان أو بالناطق فبتبعيةِ هذا القيام يحمل الضاحك على الإنسان، وكذا على الناطق، فيُقال الإنسان ضاحك أو الناطق ضاحك ففي هذه الصورة يمكن حمل اللازم على الملزوم.

وإمّا أن[105] لا يكون الحمل[106] باعتبار هذا المعنى: كحمل غير المشتقّات وهو الحمل أصالةً لا بتبعيّةِ[107] قيامِ المشتقّ منه بالموضوع[108] فحينئذٍ لا يجوز حمل اللازم على الملزوم بـ"هو هو"؛ لأنّ اللازم ماهيّة، والملزوم ماهيّة[109] أخرى كالجذب والحرارة؛ فلا يمكن أن يُقال: الحرارة جذب، فلا تبعيّةَ ههنا[110] لعدم الاشتقاق؛ فلا يجوز الحمل بـ"هوهو" وهذا بحث غريب، عظيم الشأن تفرّدتُ به. [٩٩و]

(وهنا يصدق وجود الواجب والممكن وجودٌ كما يُقال: هذا العين عين،[111] وهذا الإنسان إنسان.)

والحاصل: أنّ الحمل بـ"هو هو" إنّما يصحّ في الاشتراك اللفظيّ أو في اشتراك الماهيّة بين جزئيّاته.

[105] ب – أن.

[106] الحمل: «حمل الشيء على شيء، إلحاقه به في حكمه أو هو نسبة أمر إلى آخر إيجابًا أو سلبًا فإذا حكمنا بشيء على شيءٍ، قلنا مثلًا: أنّ الإنسان حيوان، فالمحكوم به يُقال له المحمول والمحكوم عليه يُقال له الموضوع. وليس من شرط المحمول أن يكون معناه معنى ما حُمل عليه كما في الأسماء المترادفة». **المعجم الفلسفيّ لجميل الصليبا**، ٤٩٨/١.

[107] ن + غير تبعية.

[108] ج ب م – بالموضوع.

[109] – ماهية.

[110] ب م ن: هنا.

[111] م + وهذا.

(**فالوجود مشترك لفظًا، ولو كان مشتركًا معنى؛ كان شركة الماهيّة بين أفراده**)؛ لا أنّ الوجود لازم للوجودات كما بيّن في **شرح الإشارات**.[١١٢]

(**فما أورده الإمام: أنّ الوجود إن اقتضى العروض أو اللّاعروض ففي الكلّ كذا، وإن لم يقتضِ فلا عروضه في الواجب لمنفصل**.[١١٣]

وأُجيب: بأنّ الحرارة المشتركة تقتضي بعضها استعداد الحياة دون البعض لاختلاف ملزوماته، وبأنّه يكفي للّاعروض عدم سبب العروض لم يندفع بهما.)

«فما أورده الإمام» مبتدأ، وقوله: «وأُجيب» عطف على «أورده»، «ولم يندفع بهما» خبر المبتدأ، و«بهما» يرجع إلى الجوابين المذكورين أحدهما قوله: «بأنّ الحرارة» إلخ،[١١٤] والثاني[١١٥] قوله: «وبأنّه يكفي».

وقد أجاب الإمام نصير الدين في **شرح الإشارات** بهذين الجوابين.[١١٦]ثمّ في المتن أقام الدليل على أنّ إيراد الإمام لم يندفع بهذين الجوابين وهو قوله:

(**لأنّه قد ظهر بطلان أنّها ملزوماته**)؛ أي بطلان أنّ الوجودات ملزومات الوجود المطلق، وهذا دليل على أنّ الإيراد لم يندفع بالجواب الأوّل، والدليل على أنّه لم يندفع بالجواب الثاني قوله:

(**ولأنّ المراد بلا عروضه قيامه بذاته؛ فمعنى الإيراد: أنّه إمّا أن يكون بنفسه قائم بذاته أو بغيره أو لا؛ أي كونه[١١٧] من مقولة الجوهر أو العرض إمّا بالذّات أو بالغير**.)

فإن كان بالذّات يكون الوجود في كلّ الموجودات جوهرًا أو في كلّها عرضًا[١١٨] وإن[١١٩] كان بالغير كان قيام الوجود بنفسه في الواجب لأمرٍ منفصلٍ؛ وذلك لأنّ معنى اللّاعروض: القيام بنفسه؛ وهذا ليس أمرًا عدميًّا حتّى يكفي له

[١١٢] **شرح الاشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٥٧٤/١.
[١١٣] **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازي، ٣٥٦/٢.
[١١٤] ج ب ن - إلخ.
[١١٥] م - والثاني.
[١١٦] **شرح الاشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٥٧٤/١-٥٧٧.
[١١٧] ب ن - كونه.
[١١٨] م - عرضًا.
[١١٩] ب ن: فإن.

عدم[١٢٠] سبب العروض؛ بل القيام بنفسه قوّة في الوجود بحيث يستغني عن محلّ يقوم به؛ أي يوجد هو وإن لم يكن له محلّ كما قلتم إنّ وجود الجوهر أقوى من وجود العرض؛ فالأمر العدميّ لا يوجب الاستغناء عن الغير في الوجود.

(**ولو منع الحصر فيُقال: بعض أفراده جوهر، وبعض[١٢١] أفراده[١٢٢] عرض.**)

أراد بـ"الحصر أنّ كونه من مقولة الجوهر أو العرض إمّا بالذّات أو بالغير فيمنع هذا المعنى بأنّ نفس الوجود لا يكون جوهرًا، ولا عرضًا؛ بل بعض أفراده؛ أي بعض الوجودات جوهرٌ: وهو وجود الواجب -تعالى وتقدّس-،[١٢٣] وبعضها عرض: وهو وجود الممكنات.

(**أُجيب بأن الطبيعة الواحدة لا تختلف مقتضيًا بها في الأفـراد[١٢٤]**)؛ فلا يقتضي[١٢٥] بعضها الجوهريّة،[١٢٦] وبعضها العرضيّة.

فالإمام نصير الدين دفع هذا الجواب: بأنّ الوجود ليس "طبيعة نوعيّة"

ففي المتن أبطل هذا الدفع بقوله:

[٩٩ظ] (**ولا يدفع بما قيل: أنّه ليست طبيعة نوعيّة**)؛ أي ليست طبيعة هي نوع تحته أفرادٌ[١٢٧] (**لأنّ الماهيّة وجزءها لا يختلفان؛ فالمقول بالتشكيك لا يكون شيئًا منهما**)؛ أي لا يكون ماهيّة، ولا جزء ماهيّة.

ثمّ أقام الدليل على قوله: «لا يدفع»، وهو قوله: (**لأنّ معناه**)؛ أي معنى قولهم: الماهيّة وجزءها لا يختلفان.

(**أنّ ما يختلف؛ أي يوجد في بعض الأفراد دون البعض لا يكون ماهيّة ولا جزئها لوجوب حصولها في جميع الأشخاص.**

١٢٠ ج - عدم، صح هامش.
١٢١ ج ب ن: بعضها.
١٢٢ ج ب ن - أفراده.
١٢٣ ج ب - تعالى وتقدّس.
١٢٤ ج - في الأفراد، صح هامش.
١٢٥ ن + في.
١٢٦ ن + في.
١٢٧ ن: أفراده.

فالوجود المقيّد[١٢٨] **بالشدّة أو الضعف لا يكون جزءًا للموجودات؛ لكن المطلق غير مختلف؛ فلم لا يجوز أن يكون**)؛ أي ماهيّة أو جزءها (**وليس معناه**)؛ أي معنى ما قيل: الماهيّة وجزءها لا يختلفان.

(**أنّ الأمر الذي تختلف أشخاصه في الخارج لا يكون ماهيّة أو جزءها؛ لأنّ هذا ظاهر البطلان، فإنّه إذا قيل: ما الحرارة الغريزيّة، والغريبة؟**

يُجاب بأنّهما حرارة، وكذا الحركة، والنماء، والثقل، والخفّة، وأمثالها من الحقائق التي تُزاد وتُنقص في الأشخاص.)

تقسيم

[في أنّ كلّ مفهوم من شأنه الوجود إمّا موجود أو معدوم]

(**كلّ مفهومٍ من شأنه الوجود: إمّا موجود أو معدوم بلا واسطة بينهما.**)

وذلك؛ لأنّ المفهوم إذا خرجِ عن الحالة التي كان عليها من النفي يحكم العقل بأنّه صار حقيقةً مخصوصةً في الخارج، ولا يتوهّم أنّه إذا كان له أجزاء فوُجد بعضها فالشيء صار أقربَ إلى الوجود، فخرج عن الحالة التي كان عليها، ولم يصل إلى الوجود؛ لأنّ بعض الأجزاء خرج عن الحالة الأولى فهو "موجود"

والبعض الآخر لم يخرج عن الحالة الأولى؛ فالمجموع لم يخرج عن الحالة الأولى بمعنى: أنّه لا يصدق أنّ كلّ جزء خرج.

(**وجعل البعضُ حالة الحدوث واسطة؛ فقالوا: التأثير ليس في حال الوجود،**[١٢٩] **ولا في حال العدم؛ لئلّا يلزم "التخلّف" أو "تحصيل الحاصل فهو في حال الحدوث. قلنا: هي من أحوال الوجود**)؛ أي "حال الحدوث" هي من أحوال[١٣٠] الوجود؛ وإنّما يلزم تحصيل الحاصل لو كان في حال بقاء الوجود، أمّا في حال ابتدائه فلا.

[١٢٨] الوجود المقيّد: «وهو حقيقة الشيء التي يكون بها به». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٩٣١.

[١٢٩] م - الوجود، صحّ هامش.

[١٣٠] ج: حالات.

ويمكن أن يُقال: التأثير في حال العدم؛ وإنّما يلزم تخلّف المعلول عن العلّة، لو لم يتّصل الوجود بتمام التأثير كما في قطع حبل القنديل؛ فالتأثير مثلًا من أوّل القطع إلى تمامه، وحال تمامه هو حال ابتداء الوقوع.

(**ثمّ من المفهومات ما ليس من شأنه الوجود؛ فيخرج عمّا كان عليه من العدم، ولا يصل إلى الوجود كـ"المعقولات الثانية"،**[١٣١] **والإضافيّات، فكثير**[١٣٢] **من الناس أنكروا هذه**) أي المفهومات التي تخرج من العدم، ولا تصل إلى الوجود.[١٣٣]

(**حذرًا عن الواسطة بين النفي والإثبات.**

ثمّ هم صاروا فريقين في أنّ الوجود موجود أو معدوم، وكذا في الإضافيّات)؛ أي صاروا فريقين في أنّها موجودة أو معدومة.

(**فأحدهما فرّوا عن القول: بأنّ الوجود معدوم مخافة اتّصاف الشيء بما**[١٣٤] **ينافيه**[١٣٥] **مع أنّ هذا غير ممتنع؛ فأنّ الجوهر متّصف بالعرض؛ بل الممتنع الحمل بـ"هو هو"**)؛ أي يمتنع أن يكون الوجود عدمًا، ولا يمتنع أن يكون معدومًا.

(**ولا فساد في قولنا: "وجود جبل من الياقوت معدوم"، ثمّ لمّا لم يكن الوجود معدومًا عندهم، فبعضهم حكموا بأنّه موجود، ثمّ خافوا التسلسل في الموجودات**[١٣٦] **فقالوا: "وجود الوجود عينه" فوقعوا في أمر أصعب ممّا خافوه.** [١٠٠و]

فإنّ أحدهما منسوب إلى الشيء بلا واسطةٍ، والآخر بواسطة الأوّل، وأيضًا إذا كان الوجود موجودًا فمعناه: أنّه ذو وجودٍ فكيف يكون هذا هو الأوّل بعينه؟)

المعقولات الثانية: «هي ما لا يكون بإزائه ما يطابقه في الخارج وهي العوارض المخصوصة بالوجود الذهنيّ: كالنوع والجنس والفصل فإنّها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. والعقولات الثانية هي العلم المنطقيّ الذي موضوعه المعاني المعقولة التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى. والمعقول الكليّ هو الذي يطابق صورة في الخارج: كالإنسان، والحيوان، والضاحك». **المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي**، ص ٨١٩.

ب م ن: وكثير.

ب ن – كالمعقولات الثانية، والإضافيّات وكثير من الناس أنكروا هذه أي المفهومات التي يخرج من العدم ولا تصل إلى الوجود.

ج ب ن – بما.

ج: بمنافية.

ب – الوجودات، صح هامش.

وإنّما قال: «إنّ هذا أصعب ممّا خافوه»؛ لأنّ هذا بديهيّ الاستحالة بخلاف التسلسل؛ فإنّ امتناعه نظريّ،[١٣٧] وإثبات امتناعه في غاية الصعوبة.

(**وبعضهم قالوا: بأنّه أمر اعتباريّ**[١٣٨] **فينقطع**[١٣٩] **التسلسل إذا انقطع اعتبار العقل؛ وهذا بعيد عن الحقّ؛ لأنّه غير مبنيّ على اعتبار العقل: كنبسة النسبة**)؛ لأنّه إذا سلّم أنّ الوجود موجود، والموجود ما له الوجود، وليس الثاني نفس الأوّل؛ فيكون الثاني موجودًا أيضًا؛ إذ القول بأنّ الأوّل موجود دون الثاني تحكّم محْض.

فعُلم أنّه ليس مبنيًّا على اعتبار العقل؛ بل يكون موجودًا في الخارج.

(**ثمّ نظروا في الإضافيّات إذا خرجت عمّا عليه من العدم فحكموا بوجودها إمّا بتفسير الوجود بأعمّ ممّا هو حقّ**)؛ وهو أن يفسّر بأنّه خروج الشيء[١٤٠] عمّا[١٤١] عليه من العدم، فإنّ هذا أعمّ ممّا هو حقّ.

والحقّ أنّه كون المفهوم حقيقة مخصوصة خارجًا.

(**أو باعتقادهم بأنّها وصلت إلى حال الوجود**)؛ أي صارت حقيقة مخصوصة في الخارج.

(**والفريق الآخر وهم بعض المتكلّمين قالوا: الوجود معدوم، وكذا الإضافيّات إمّا بتفسير العدم بأعمّ ممّا هو حقّ.**)

وهو أن يفسّر بأن لا يكون للمفهوم حقيقة مخصوصة في الخارج؛ فإنّ هذا أعمّ ممّا هو حقّ، والحقّ أن يفسّر بالحالة التي كانت للمفهوم من النفي فإنّ العدم والنفي مترادفان.

(**أو باعتقادهم بأنّها لم يخرج**[١٤٢] **عمّا كانت عليه**)؛ أي عن الحالة التي هي النفي.

النظري: «هو الذي يتوقّف حصوله على نظر وكسب كتصوّر النفس والعقل وكالتصديق بأن العالم حادث». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣١٠.

الأمر الاعتباريّ: «هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبِر ما دام معتبرًا، وهو الماهيّة بشرط العراء». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٥٤.

ب م: منقطع.

ج: الخروج للشيء.

ج - عمّا، صح هامش.

[١٤٢] ج - لم يخرج، صح هامش.

(ففي الوجود: الحقّ أنّه عين الماهيّة، فلم يثبت مفهوم زائد عليها؛ ليُقال أنّه موجود أو معدوم أو اعتباريّ.)

فإن قيل: إنّك قد ذكرت أنّ معنى قولهم: «إنّ الوجود عين الماهيّة»؛ أنّه عين كون الماهيّة ماهيّةً في الخارج[١٤٣] فلِمَ لا يجوز أن يكون كون الماهيّة ماهيّةً في الخارج[١٤٤] أمرًا موجودًا أو معدومًا أو اعتباريًّا؟

قلنا: لما عُرف أنّ وجود السواد هو أنّ السواد في الخارج لون قابض إلى آخره، ووجود الإنسان أنّه في الخارج حيوان ناطق؛ لا يمكن للعقل[١٤٥] أن ينتزع منهما أمرًا مشتركًا هو[١٤٦] ذاتيّ لهما؛ فكلّ ما ينتزعه العقل، ويعتبر[١٤٧] به[١٤٨] ككَوْنِ الماهيّة ماهيّة في الخارج؛ فذلك المفهوم[١٤٩] المنتزع أمر اعتباريّ فكون الشيء ماهيّتَه إذا عُبّر.

وأريد المنتزع منه فليس للمنتزع منه أمر كلّيّ ذاتيّ يُقال: أنّه اعتباريّ أو موجود أو معدوم.

وإن أريد المفهوم المنتزع فهو أمر اعتباريّ في العقل عند تصوّره الوجودات الخارجيّة.

(وفي الإضافيّات: الحقّ إثبات الواسطة بينهما، فإنّه إذا قتل فلانٌ فقد أوجد القتل، فلا يصدق أنّه لم يوجده بمعنى أنّه[١٥١] لم يقتله؛ فإيجاده القتلَ ليس معدومًا بهذا المعنى، فإن لم يكن موجودًا فهو المطلوب.

[١٠٠ظ] **وإن كان يحتاج إلى إيجاد آخر وهو أنّه أوجد ذلك الإيجاد فلا يصدق أنّه لم يوجده؛ فلا يكون الإيجاد الآخر معدومًا بمعنى أنّه لم يوجد ذلك الإيجاد فإن لم يكن موجودًا فهو المدّعى.**

ج – في الخارج.
ج – في الخارج، صح هامش.
ج – للعقل، صح هامش.
ب + وهو.
ج: يعبّر.
ج – ، صح هامش.
ج – المفهوم.
ج – وأريد المنتزع منه عند تصوّره الوجودات الخارجيّة، صح هامش.
م – أنّه.

وإن كان احتاج إلى إيجاد آخر، وهلمّ جرّا؛ فيلزم التسلسل في جانب المبدأ في الموجودات المرتّبة أو الانتهاء إلى إيجادٍ غير موجودٍ وغير معدومٍ، ولا سبيل إلى أن يُقال:[١٥٢] **إنّ إيجاد الإيجاد عينُه؛ لأنّ المحتاج**[١٥٣] **غير المحتاج إليه)؛** لأنّ الإيجاد إن كان موجودًا يحتاج إلى إيجاد آخر، ولا يمكن أن يُقال: الإيجاد الثاني هو نفس الإيجاد الأوّل؛ لأنّ الأوّل محتاج إلى الثاني، والمحتاج غير المحتاج إليه.

(**ولا إلى أنّ المراد بالعدم نقيض الوجود، ولا خلوّ عن النقيضين؛ لأنّه ظهر أنّ النزاع غير لفظيّ.**

فالمدّعى إثبات الواسطة بين قولنا: "إيجاد القتل معدوم" بالمعنى المساوي لقولنا: "لم يقتل"، وبين قولنا: "إيجاده موجود")؛ أي شيء هو حقيقة مخصوصة في الخارج

(**الأخصّ من قولنا: "قتل")؛** إنّما كان أخصّ؛ لأنّه كلّما كان لإيجاد القتل حقيقةً مخصوصةً في الخارج[١٥٤] صدق قولنا: «قتل»؛ لكن إذا صدق قولنا: «قتل» لا يلزم أن يكون لإيجاد القتل حقيقةً مخصوصةً في الخارج.[١٥٥]

(**مع أنّه لا واسطة بين "لم يقتل وبين "قتل .)**

إنّما قال هذا بيانًا؛ لأنّه لا يلزم من هذا القول الواسطة بين النفي والإثبات.

(**ولا إلى أنّه مجرّدُ أمرٍ عقليٍ؛ إذ لا شكّ في**[١٥٦] **تعلّق**[١٥٧] **إيجاد القتل بالخارج سواء اعتبر العقل أو لا.)**

هذا بيان أنّ الإيجاد ليس أمرًا اعتباريًّا؛ بل هو أمر خارجيّ لا موجود ولا معدوم فالغرض من هذه الواسطة أن للموجودات أحكامًا وكذا للمعدومات.

وهذه الأمور لا يثبت لها كثير من أحكام الموجودات، وكثير من أحكام المعدومات، وكم من مباحث تحيّر فيها العقول تسهل بهذه الواسطة.

ش ب – أن يقال.

ن – وغير معدوم ولا سبيل إلى أن يقال: إنّ إيجاد الإيجاد عينُه لأنّ المحتاج.

ب – صدق قولنا قتل؛ لكن إذا صدق قولنا قتل لا يلزم أن يكون لإيجاد القتل حقيقة مخصوصة في الخارج.

ن – لكن إذا صدق قولنا: قتل لا يلزم أن يكون لإيجاد القتل حقيقة مخصوصة في الخارج.

م + قولنا.

ن: تعقّل.

منها التسلسل فأنّه غير ممتنع فيها.

ومنها أنّ كلّ موجودٍ لا يوجد إلّا وإن يجب.

وهذه الأمور لا تحتاج إلى الوجوب[158] في خروجها عن العدم.

وفي مسألة الجبر والقدر يظهر جدوى هذه الأمور، وهذه الأمور مخلّص عن الإيجاب بالذات.

(**تفريعات منها:**

إنّ الماهيّات مجعولة، وأنّ المعدوم ليس بشيء؛ أي ليس بثابت في ذاته؛ لأنّها عين الوجود، ووجود الممكنات مجعول، وحيث لا وجود لا ماهيّة في ذاتها؛ ولأنّ الكلّيّ الواحد نوعًا المحمولُ على الأشخاص بـ"هو هو" ليس بثابتٍ في ذاته حال العدم؛ إذ لو كان لا يحمل عليها إلّا إذا اتّحد أو قام بها فإذا اتّحد أو قام[159] بشخص في المشرق وهو زيدٌ فإن لم يبقَ شيء خارج عنه، ثمّ وُجد عمرو في المغرب؛ فإمّا أن ينتقل ذلك إليه أو بعضه أو لا أصلًا، والكلّ باطل)؛ لأنّه إن انتقل إلى عمرو لا يصدق على زيدٍ بـ"هو هو"، وإن لم ينتقل لا يصدق على عمرو، وإن انتقل بعضه لا يحمل على شيء منهما بـ"هو هو"

(**وإن بقي شيء منه[160] فهو إمّا جزء منه فلم يصدق الحمل على عمرو بـ"هو هو" أو حِصّة منه فنتكلّم في الحمل عليها كما مرّ)**؛ أي بقيت حِصّة منه نتكلّم في حمل ذلك الكلّيّ على الحصّة فإنّه لا بدّ أن يتّحد بتلك الحصّة، فإن لم يبقَ شيء لا يمكن حمله على حصّة أخرى كما مرّ، وإن بقي جزء منه لا يصدق الحمل بـ"هو هو" [١٠١و]

وإن بقيت حصّة نتكلّم في حمله على الحصّة كما مرّ فيلزم الحِصَص الغير المتناهيّة.

(**فلا يوجد من كلّ ماهيّة إلّا شخص واحد فإذا ثبت هذا ثبت الحكمان)**؛ أي كون الماهيّة مجعولة، وإنّ المعدوم ليس بشيء؛ لأنّه لما ثبت أنّ الكلّيّ ليس أمرًا ثابتًا في ذاته لا بدّ من جعلِ جاعلٍ، وثبت أنّ المعدوم لا يكون ثابتًا في ذاته.

[158] الوجوب: «هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحقيقها في الخارج». **التعريفات** للجرجاني، ص ٣٢٣.

[159] ش ن – بها فإذا اتّحد أو قام.

[160] ج – منه.

(**فإن قلت**[١٦١] **فمن أين ثبت وحدة ما به الاشتراك والائتلاف؟**) أي نحن نعلم وحدة ما به الاشتراك في أشخاص الماهيّة، ونشاهد الائتلاف بين أشخاص الماهيّة كما بين أشخاص نوعٍ من الحيوان وبين أشخاص آخر من ذلك النوع؛ فلولا أنّ الأمر الواحد بالنوع وهو الكلّيّ يوجد في تلك الأشخاص، كيف يثبت[١٦٢] تلك الوحدة، وذلك الائتلاف؟

(**قلت: من منشأ خارجيّ بأن يفيض من الواحد أمر بسيط يتعلّق بالكثير أو بأن يُحقِّق في الخارج ما صورته عنده في اللوح أو العقل.**)

قد بيّن لتلك الوحدة والائتلاف سببين:

أحدهما: أن يكون ذلك ناشئًا من منشأ خارجيّ بأن يفيض من الواحد الحقيقيّ أمر بسيط سواءً سمّيتَه نفسًا أو طبيعةً أو غير ذلك فيتعلّق بالأشخاص الكثيرة فكلّ شخصٍ يتعلّق به ذلك الأمر البسيط فله ماهيّة واحدة.

والثاني: أن يكون عند الواحد الحقيقيّ صورة معلومة سواءً كانت في اللوح[١٦٣] في لسان أهل الشرع، أو في العقل في لسان أهل الحكمة فيحقّق في الخارج ما صورته عنده في اللوح أو في العقل.

(**فتنطبق عليه**)؛ أي تنطبق تلك الصورة[١٦٤] على ذلك الشخص الخارجيّ.

(**أي يكون مماثلًا لها؛ فإن كوّن أشخاصًا كثيرة كذلك تنطبق على كلّ**[١٦٥]) فإنّ انطباق الصورة الواحدة على أشياء كثيرة لا يمتنع بخلاف اتّحاد الشيء الواحد باشياء كثيرة

(**أو بطريق آخر لا نعلمه**)؛ أي بطريق آخر غير هذين الطريقين.

[١٦١] م - فإن قلت.

[١٦٢] ج: ثبت.

[١٦٣] اللوح: «هو الكتاب المبين، والنفس الكليّة. فالألواح أربعة: لوح القضاء السابق على المحو والإثبات وهو لوح العقل الأوّل. ولوح القدر أي لوح النفس الناطقة الكليّة التي تفصّل فيها كليّات اللوح الأوّل و يتعلّق بأسبابها وهو المسمّى باللوح المحفوظ. ولوح النفس الجزئية السماوية التي ينتقش فيها كلّ ما في هذا العالم بشكله وهيئته ومقداره وهو المسمّى بالسماء الدنيا وهو بمثابة خيال العالم كما أن الأوّل بمثابة روحه والثاني بمثابة قلبه. ولوح الهيولى القابل للصور في عالم الشهادة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٢٣.

[١٦٤] ش م - الصورة، صح هامش.

[١٦٥] ب ن - عليه أي تنطبق تلك الصورة على ذلك الشخص الخارجيّ أي يكون مماثلاً لها؛ فإن كوّن أشخاصًا كثيرة كذلك ينطبق على كلّ.

(فإن قلت: فكيف يثبت حمل الكلّيّ على الأشخاص؟

قلت: لا يُراد به أنّ الكلّيّ أمر ثابت في نفسه، والشخص كذلك فيتّحدان؛ بل يُراد أنّ الشخص إذا وُجد بحيث يكون شخصًا حيًّا[١٦٦] ناطقًا كاتبًا ماشيًا؛ صحّ أن يذكر البعض، ويحذف الباقي؛ فيصير في العقل كلّيًّا؛ أي يمكن أن يحمل على كثير.

فالمركّب ـ كالبيت مثلًا ـ إن ذُكر بالأجزاء الغير المحمولة لا بدّ من ذكر الكلّ، وإن نسبت إليه بـ"ذو"؛ صحّ حذف البعض إلّا في الحدّ.)

اعلم أنّ حمل الجزء على الكلّ بـ"هو هو لا يصحّ؛ بل يصحّ حمل كلّ الأجزاء؛ لكن يصحّ أن ينسب بعض الأجزاء إلى الشيء بكلمة "ذو"

ويُقال: البيت ذو سقفٍ أو مُسَقَّفٍ؛ لأنّ المراد: الشيء الذي يُنسب إليه السقف، وليس فيه حمل بعض الأجزاء على الكلّ بـ"هوهو"؛ ففي الأجزاء المحمولة صحّ ذكر البعض، وحذف البعض.

فيُقال: الإنسان ناطق؛ لأنّ المراد الذي يُنسب إليه النطق؛ لكن لا يصحّ هذا في الحدّ؛ لأنّه إذا قيل: ما الإنسان؟ فالمراد ما جميع أجزائه المحمولة فلا بدّ من ذكر الكلّ.

[١٠١ظ] (**وممّا يخصّ المركّب**)؛ أي من الأدلّة التي تخصّ الماهيّات المركّبة الدالّة على أنّها مجعولة.

(إنّه إمّا من أجزاء غير محمولة فهو مجعول قطعًا، وإمّا من محمولة فكذا؛ لأنّ أحد الجزئين إن[١٦٧] تبع الآخر فهو عارض، وإلاّ فلا بدّ من ثالث يَجمعُهما فهو الجاعل.)

اعلم أنّ المركّب إمّا أن يكون من أجزاء غير محمولة: كالبيت مثلًا فلا شكّ أنّه مجعول، وإمّا أن يكون من أجزاء محمولة فحينئذ لا يخلو: من أن يكون حمل أحد الجزئين بتبعيّة حمل[١٦٨] الآخر؛ أي يكون حمل أحدهما علّة لحمل الآخر أو لا يكون؛ فإن كان فحينئذ لا يكون التابع جزءًا؛ بل يكون عارضًا، وإن لم يكن لا

١٦٦ ب م ن - حيًّا.
١٦٧ ج - إن، صح هامش.
١٦٨ م - حمل، صحّ هامش.

يلزم من حمل أحدهما[169] حمل الآخر فحينئذ لا بدّ من أمر ثالث يكون جامعًا بينهما فذلك الثالث هو الجاعل.

(**وعند المعتزلة: غير مجعولة، والمعدوم شيء؛ لأنّ كون السواد سوادًا إن كان بالغير فعند ارتفاعه لا يبقى السواد سوادًا وهو محال.**

قلنا: استحالته عين محلّ النزاع، وإن سلّمنا فعلى تقدير محال وهو ارتفاع الواجب)؛ أي وإن سلّمنا استحالة أن لا يبقى السواد سوادًا فهذا المحال إنّما لزم على تقدير محال وهو ارتفاع الواجب.

فاعلم أن ارتفاع الواجب يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يُراد به ارتفاع الواجب بالذّات، وهذا على القول بأنّ الواجب موجب بالذّات[170] فإنّ السواد إذا كان سوادًا[171] بالغير؛ فذلك الغير إمّا الواجب -تعالى- أو بعض معلولاته وأيًّا ما كان لا يكون ارتفاع ذلك الغير إلّا بارتفاع ذات الواجب -تعالى تقدّس-.

والثاني: أن لا يُراد بارتفاع الواجب بالذّات؛ بل ارتفاع ما هو واجب بالغير؛ وهذا على القول بأنّ الواجب فاعل، مختار.

فإنّ السواد إذا كان سوادًا بالغير[172] وهو جعل الله -تعالى- السواد سوادًا، فلو فُرض ارتفاع الغير؛ أي ارتفاع ذلك الجعل لم يلزم من ذلك[173] ارتفاع الواجب بالذّات؛ بل ارتفاع الواجب بالغير بناءً على أنّ ذات الفاعل المختار ليس علّةً موجبةً لأفعاله؛ بل يرجّح أحد طَرَفَي الممكن من غير وجوب؛ فلا يلزم من ارتفاع[174] ترجيح أحد الطرفين ارتفاع ذات الواجب. ثمّ ذكر دليلاً ثانيًا من قبل المعتزلة وهو قوله:

م - حمل أحدهما، صحّ هامش.

ب ن: فاعل مختار.

ب: سواد.

ب ن - إمّا الواجب تعالى... إذا كان سوادًا بالغير.

م - من ذلك.

ج - ارتفاع.

(ولأنّ قولنا: "الجبل من الياقوت جبل من ياقوت"[175] قضيّة[176] ضروريّة بحسب الذّات، فالذّات ثابتة.

قلنا:[177] لا نسلّم صدقها إلاّ حقيقيّة؛ فهو على تقدير الوجود أو بمعنى أنّ ما فَرَضَه العقل جبلًا من ياقوت فهو ما فَرَضَه العقل جبلًا من ياقوت، ولا نسلّم أنّه كذا في ذاته.)

قوله: «أو بمعنى»؛ عطف على قوله: «إلّا حقيقيّة»؛ أي لا نسلّم صدقها إلّا حقيقيّة أو ذهنيّة فمعنى الذهنيّة إنّ ما فَرَضَه العقل إلى آخره.

ثمّ ذكر دليلًا ثالثًا من قبل المعتزلة وهو قوله:

(ولأنّ المعدوم متميّز، وكلّ متميّز ثابت؛ لأنّ تميّزه إمّا بحسب الذّات أو بأن يثبت له ما به الامتياز فلا بدّ من ثبوت الذّات.

فجوابه: بأنّ الممتنعات كذلك جواب إلزاميّ.[178])

قد أجابوا عن دليل المعتزلة: بأنّ هذا الدليل إن دلّ على أنّ المعدوم ثابت، دلّ[179] أيضًا على أنّ الممتنعات ثابتة؛ لأنّ الممتنعات متميّزة[180] أيضًا كما أنّ المعدوم الممكن متميّز؛ لكن الممتنعات غير ثابتة اتّفاقًا.

فقال في المتن: «أنّ هذا الجواب جواب إلزاميّ لا تحقيقيّ»؛ فإنّه لا يفيد إلّا إلزام الخصم بأنّه إن دلّ على مطلوب الخصم يدلّ على حكم آخر على خلاف معتقده وهو: كون الممتنعات ثابتة فهذا لا يدلّ على تحقيق ما هو حقّ في الواقع. [١٠٢و]

فأجاب عنه[181] جوابًا تحقيقيًّا؛ وهو قوله:

[175] ن – جبل من ياقوت.

[176] القضية: «قول يصحّ أن يُقال لقائله إنّه صادق فيه أو كاذب فيه». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٦

[177] ن: قلت.

[178] الجَواب الإلزامي: «هو الجواب بما هو مسلم عند الخصم وإن كان فاسدا في نفس الأمر». **دستور العلماء** للقاضي عبد النبي نكري، ٢٨٨/١

[179] ج: يدلّ.

[180] ج – متميّزة، صح هامش.

[181] ج – عنه، صح هامش.

(والتحقيقيّ أنّ التميّز إمّا بأمر سلبيّ؛ فلا يقتضي الثبوت أو بأمر ثبوتيّ؛ فعلى تقدير الوجود أو بحسب فرض العقل؛ فإنّ ما فرضه العقل أمرًا ما لا يكون بحسب العقل أمرًا فرضه[١٨٢] مباينًا له.)

اعلم أنّ ما قالوا: إنّ المعدومات متميّزة؛ فإمّا أن يُراد أنّها متميّزة بأمر سلبيّ فحينئذٍ لا يقتضي الثبوت، وإن أُريد أنّها متميّزة بأمر ثبوتيّ فإن أُريد أنّها متميّزة في الخارج فلا نسلّم هذا إلّا على تقدير الوجود، وإن أُريد أنّها متميّزة في العقل فمسلّم.[١٨٣]

فإنّ ما فَرَضَه العقل ماهيّة من الماهيّات تكون في العقل متميّزة عن شيء فرضه مباينًا لذلك الشيء كما إذا فرض العقل شكلًا ذا مئة ضلعٍ فإنّه متميّز في العقل عن شكلٍ فرضه[١٨٤] العقل ذا ألف ضلعٍ ولا يلزم من ذلك ثبوتهما في نفسهما؛ بل إذا فرضنا في العقل يكون ذلك المفروض متميّزًا عن ذلك المفروض.

(وأثبت بعضهم أشخاصًا غير متناهيّة ثابتة في ذواتها، وهذا باطل؛ لأنّه أوسع[١٨٥] خرقًا[١٨٦] ممّا تقدّم من ثبوت الماهيّة الكليّة)؛ أي استحالة هذا أظهر من استحالة ما ذُكر؛ لأنّ المحال الذي يلزم ممّا ذكر لازم هنا مع زيادة ثبوت الأمور الغير المتناهية الظاهر استحالته.

(وعند الحكماء: الماهيّات غير مجعولة، والمعدوم ليس بشيء وهذا مُشْكِل؛ لأنّهم برهنوا على أنّ الماهيّات غير مجعولة بما مرّ أنّ كون السواد سوادًا إذا[١٨٧] كان بالغير إلى آخره؛ فيجب أن يكون السواد سوادًا حال العدم فيكون المعدوم ثابتًا في ذاته.

وقد نُقل تصريح صاحب "الشفاء"[١٨٨] «بأنّ المعدوم ليس بشيء وإنّما يصير شيئًا بأحد الوجودين[١٨٩]». والتوفيق بينهما مُشكِل.

وفي "التجريد" جعل عدم[١٩٠] التأثّر في كون الذّوات ذواتًا[١٩١] من فروع أنّ المعدوم شيء، وأبطله بناءً على إبطال الأصل.[١٩٢])

فأنّه إذا كان المعدوم شيئًا، كان الذّات ذاتًا في نفسها؛ فلا يكون تأثير الفاعل في كون الذّات ذاتًا؛ فيكون هذا الحكم من فروع أنّ المعدوم شيء.

وفي "التجريد" أبطل الأصل وهو أنّ المعدوم شيء، ثمّ أبطل عدم تأثير الفاعل في كون الذّات ذاتًا بناءً على إبطال الأصل.

ومنها نفي الوجود الذهنيّ

(لأنّ الوجود لمّا كان كون الشيء[١٩٤] حقيقةً مخصوصةً خارجًا، لا يكون منقسمًا على الخارجيّ والذهنيّ عندنا، خلافًا للحكماء.)

فقوله: «لأنّ الوجود»؛ علّة لقوله: «ومنها»؛ أي نفي الوجود الذهنيّ من فروع ما مرّ ذكرُه فإنّه فرعُ تفسيرِ الوجود بكون المفهوم[١٩٥] حقيقةً مخصوصةً خارجًا.

(فعندهم للماهيّة صورتان: خارجيّة، وذهنيّة تنطبق هذه على تلك؛ أي تكون الذهنيّة بحيث لو وجدت خارجًا كانت عين تلك الخارجيّة.

[١٨٨] أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م): وُلد في بخارى، لُقّب بالشيخ والفيلسوف الثالث بعد أرسطو والفارابيّ، كما عُرف بأمير الأطباء. وعُرف في مجالات الطبّ والفلسفة واشتهر بهما. تأثّر منه الفلاسفة والعلماء الكثر شرقًا، وغربًا في منهجه وأصوله. له من مصنفات مختلفة منها: **النجاة، والإشارات والتنبيهات والقانون**" و"**كتاب الشفاء** حيث يُعدّ موسوعة علميّة تحتوي الكثير من المجالات مثل علم المنطق، وعلم النفس، والعلوم الطبيعية، والهندسة، والفلك، والحساب والموسيقى. انظر: **عيون الأنباء** لابن أبي عصيبة، ص ٢٩٠-٣٠٠؛ **إخبار العلماء بأخبار العلماء** للقفطيّ، ص ٣٠٣-٣١٢؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٧/٥٣١-٥٣٦؛ **الوافي بالوفيات** للصفدي، ١٢/٢٤٢-٤٤٧.

[١٨٩] ن: الوجود.

[١٩٠] **الشفاء** لابن سينا، ١/٣٢-٣٣.

[١٩١] ن + عدم.

[١٩٢] ج: ذوات.

[١٩٣] **تجريد الاعتقاد**، لنصير الدين الطوسيّ، ص ٦٦

[١٩٤] ج: المفهوم.

[١٩٥] ج: الشيء.

فنقول: كيف يصحّ هذا[١٩٦] بين الجوهر والعرض؟

فإن قالوا: الذهنيّة جوهر؛ لأنّها لو وجدت خارجًا كانت لا في موضوع.[١٩٧]

قلنا: إن أُريد بالجوهر ما لو وُجد مطلقًا)؛ أي أعمّ من أن يوجد ذهنًا أو خارجًا (**كان لا في موضوع؛ فالذهنيّة موجودة عندكم وهي في موضوع.** [١٠٢ظ]

وإن أُريد به ما لو وُجد خارجًا كان لا في موضوع فمعناه في الذهنيّة ما لو وُجدت غير قائمة بمحلّها وهو الذهن كانت لا في موضوع فالسواد جوهر؛ لأنّه لو وُجد غير قائم بمحلّه وهو الجسم كان[١٩٨] لا في موضوع.

واحتجّوا بأنّا نحكم على المعدومات بالأحكام الوجوديّة؛ فيجب وجود المحكوم عليه، وهو ليس بموجود خارجًا؛ فيكون موجودًا ذهنًا.

قلنا: إنّما[١٩٩] نحكم عليه باعتبار الوجود الخارجيّ المقدّر.)

حاصله: إنّه إذا حكم على المعدوم بأمر وجوديّ لا يخلو:

إمّا أن يحكم بصدق ذلك الأمر عليه حال كونه معدومًا فحينئذٍ لا نسلّم صدق هذا[٢٠٠] الحكم، وإمّا أن يحكم عليه[٢٠١] بصدقه[٢٠٢] حال وجوده فحينئذٍ[٢٠٣] يكون المحكوم عليه موجودًا حال اعتبار الحكم؛ فيكون صدق الحكم عليه حال عدمه باعتبار وجوده المقدّر، فلا نسلّم اشتراط الوجود حال الحكم؛ بل حال اعتبار الحكم وهو موجود حينئذٍ.

(**وأيضًا الموجود فيه عندكم ليس إلّا المثال، والحكم ليس عليه**)؛ فإنّه إذا قيل: زيد قائم، وجبل من ياقوت جسم؛ فالحكم ليس على المثال؛ بل على زيدٍ وجبلٍ من الياقوت الخارجيّ.

ج - هذا، صح هامش.

الموضوع: «هو محلّ العرض المختصّ به. وقيل: هو الأمر الموجود في الذهن». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٠٥.

ب ن: كانت.

ن - إنّما.

[٢٠٠] ج - هذا، صح هامش.

[٢٠١] ش م - عليه، صحّ هامش.

[٢٠٢] ن: بصدقه عليه.

[٢٠٣] ج م ب - فحينئذ.

والموجود في الذهن هو المثال؛ فلا يصحّ قولهم: «إنّ المحكوم عليه لا بدّ أن يكون موجودًا»؛ لكنّه ليس موجودًا في الخارج فيجب أن يكون موجودًا في الذهن؛ لأنّ المحكوم عليه غير موجود في الذهن؛ بل مثاله حاصل فيه.

(وإنّما يقتضي الحكم وإن كان بالسلب إدراك[٢٠٤] المحكوم عليه لا وجوده فظهر أنّه ليس للماهيّة وجود آخر ذهنيّ؛ إذ المثال غيرها.)

وإنّما ظهر ذلك من أنّ الحاصل في الذهن هو المثال، ومثال الماهيّة غير الماهيّة.

وقد بطل أيضًا أنّ للماهيّة صورتين: خارجيّةً وذهنيّةً لما سبق أنّ الخارجيّة جوهر، والمثال عرض.

(فبطل كونه قسيمًا[٢٠٥] للخارجيّ؛ بل هو قسم منه؛ أي تخيُّل الذهن المثالَ موجودٌ[٢٠٦] خارجًا فإدراك النقيضين موجود خارجًا؛ لا أنّ لاجتماعهما ماهيّة أو صورة كما زعموا.)

إذا عرفت أنّ ما توهّموه وجودًا ذهنيًّا معناه: إنّ تخيّل الذهن المثال موجود خارجًا، لا أنّ ماهيّة الشيء موجودة في الذهن فقولنا: «اجتماع النقيضين موجود في[٢٠٧] الذهن» معناه: أنّ إدراك الذهن النقيضين موجود في الخارج، وليس معناه: أنّ اجتماع النقيضين له ماهيّة أو صورة موجودة في الذهن فإنّ الممتنعات[٢٠٨] ليست لها ماهيّات، وحقائق موجودة في العقل.

فإنّ الوجود عين الماهيّة فما لا وجود له، لا ماهيّة له لا سيّما إذا كان ممتنعًا فإنّه لا ثبوت له اتّفاقًا.

(ومنها بطلان ما تُوهّم أنّ الماهيّة من حيث هي لا موجودة، ولا معدومة.)

[٢٠٤] الإدراك: «إحاطة الشيء بكماله وهو حصول الصورة عند النفس الناطقة وتمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي أو إثبات ويسمّى تصورًا ومع الحكم بأحدهما يسمّى تصديقًا». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٩

[٢٠٥] قسيم الشيء: «هو ما يكون مقابلاً للشيء ومندرًجا معه تحت شيء آخر: كالاسم؛ فإنه مقابل للفعل ومندرجان تحت شيء آخر وهي الكلمة التي هي أهمّ منهما». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٤

[٢٠٦] م: موجودًا.

[٢٠٧] م – النقيضين موجود في، صح هامش.

[٢٠٨] الممتنع: «ما يقتضي لذاته عدمه». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٩٦

هذا فرع أنّ الوجود عين الماهيّة (**بمعنى أنّ شيئًا منهما ليس عينها، ولا داخلًا فيها فإنّك إذا أخذتها مع الذهول عن الوجود فذا غير مضرّ؛ لأنّه قد يتصوّر شيء مع الذهول عن حقيقته.**)

اعلم أنّه قد قيل: إنّ الماهيّة يتصوّر مع الذهول عن الوجود، والعدم فلا يكون شيء منهما عينَها ولا داخلًا فيها.

[١٠٣و] وقد أجاب عنه في أوّل الكتاب: إنّ تصوّر الماهيّة مع الذهول عن الوجود غلط؛ فهنا يُجيب بجواب آخر وهو: أنّه إن سُلّم هذا، فذا غير مضرّ؛ لأنّ الشيء قد يتصوّر مع الذهول عن حقيقته، وعن أجزائه فيمكن أن يكون الوجود نفس الماهيّة أو داخلًا فيها، ومع ذلك يتصوّر الماهيّة مع الذهول عن الوجود.

(**وإذا**[٢٠٩] **أخذتها مع الوجود نحو: "الإنسان موجود" فمعناه: اِلْتأَمَتْ جميع أجزائه المادّيّة، والصوريّة**)؛ أي ليس معناه: أنّ الإنسان ماهيّة، ثمّ الوجود عَرَضَ لها.

(**وإن أخذتها معدومة نحو: "الجبل من الياقوت معدوم"،**[٢١٠] **فمعناه: أنّه لم تلتئم أجزاء هذه الحقيقة**)؛ أي ليس معناه: أنّ الجبل من الياقوت ماهيّة، ثمّ العدم عَرَضَ لهذه الماهيّة.

(**ويرادفه: "الجبل من الياقوت الموجود معدوم"**)؛ إنّما قال هذا لأنّه لما قال: "الإنسان موجود" معناه: اِلتأمتْ جميع أجزائه المادّيّة والصوريّة؛ فُهِم منه أنّ وجود المركّب هو اِلتِئامُ جميعِ أجزائه؛ فإذا قيل: الجبل من الياقوت الموجود[٢١١] كان معناه: الجبل من الياقوت الملتئم جميع أجزائه فإذا كان معناه هذا: صحّ أن يُقال: أنّه معدوم، كما يصحّ أن يُقال: الجبل من الياقوت معدوم، فيكون كلّ من الكلامين معطيًا معنًى واحدًا، فكانا مترادفين.

(ولا يتوّهم فيه التناقض؛ لأنّ تصوّر الوجود لا يناقض الحكم بالعدم فإنّها سالبة[٢١٢] لا معدولة،[٢١٣] فيصدق بعدم الموضوع بأخذ القيود)؛ أي لا يتوّهم التناقض في قولنا: «الجبل من الياقوت الموجود معدوم»؛ فإنّ الموجود قد أُخذ بطريق تصوُّريّ؛ لأنّ قولنا: «الجبل من الياقوت الموجود» مركّب تقييديّ.[٢١٤]

ثمّ قولنا: «معدوم»؛ أُخذ بطريق تصديقيّ؛ أي حُكم بأنّه معدوم فلا تناقض بين أَخْذ الوجود بطريق تصوّريّ مع أَخْذ العدم بطريق تصديقيّ؛ بل إنّما يلزم التناقض إن لو أُخذ كلّ منهما بطريق تصديقيّ، ثمّ هذه القضيّة في قوّة السالبة، وليست بمعدولة؛ لأنّه حكمٌ بالعدم؛ فلا يكون وجود الموضوع شرطًا، وإذا كانت سالبة يصدق بعدم الموضوع، ويكفي لعدم الموضوع عدم أخذ القيود وهو قيد الوجود، فيصدق قولنا: «الجبل من الياقوت الموجود معدوم».

(وممّا ينسحب[٢١٥])؛ أي ينجرّ **(على الجعل)**؛ أي على أنّ الماهيّات مجعولة.

(إنّ[٢١٦] الجاعل يؤلّف[٢١٧] بلا احتياج بعض الأجزاء إلى بعض.

فلا يُقال: لا تألّف بدون العِلِيّة: كالحجر في جنب الإنسان.)

فإنّه إذا لم تكن بينهما عِلّيّة استغنى كلٌّ عن الآخر: كالحجر والإنسان؛ فلا يتألّف منهما ماهيّة.

[٢١٢] السالبة: «تنقسم القضايا بحسب الكيف إلى موجبة، وسالبة؛ وبحسب الكمّ إلى كلية، وجزئية؛ وإذا جمعنا بين الكيف والكمّ حصلنا على أربع قضايا وهي: الكلّيّة الموجبة: كلّ إنسان فانٍ، والكلّيّة السالبة مثل قولنا: ليس ولا واحد من البخلاء بسعيد، والجزئيّة الموجبة مثل قولنا: بعض الناس كاتب، والجزئيّة السالبة مثل قولنا: ليس بعض الناس بكاتب أو ليس كل الناس بكاتب بل عسى بعضهم». **المعجم الفلسفي لجميل الصليبا**، ٦٧٢/١

[٢١٣] المعدولة: «هي القضيّة التي يكون حرف السلب فيها جزءًا لشيء سواءً كانت موجبة أو سالبة إمّا من الموضوع فتسمّى معدولة الموضوع كقولنا: اللّاحي جماد، وإمّا من المحمول فتسمّى معدولة المحمول كقولنا: الجماد لا عالم أو منهما جميعًا فتسمّى معدولة الطرفين كقولنا: اللاحي لا عالم». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ٢٨٢

[٢١٤] المركّب التقييديّ: «اعلم أنّ النحاة قالوا: إنّ كان بين جزئي المركّب وهما اللفظان إسنادٌ سمّي مركّبًا إسناديًّا وجملة، فإن كان ما بينهما إسنادًا أصليًّا مقصودًا لذاته سُمّي كلامًا. فالجملة أعمّ من الكلام. وإن لم يكن بينهما إسناد فإمّا أن تكون بينهما نسبة تقييديّة بأن يكون أحد الجزئين قيدًا للآخر يُسمّى مركّبًا تقييديًّا، فإن كان أحدهما مضافًا والآخر مضافًا إليه سُمّي مركّبًا إضافيًّا، وإن كان أحدهما موصوفًا والآخر صفة سُمّي مركّبًا توصيفيًّا». **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانويّ**، ٤٢٤/١.

[٢١٥] يبحث.

[٢١٦] أي.

[٢١٧] - يؤلّف.

(**وليس الجنس علّة للفصل**[٢١٨] **فيكون بالعكس**)؛ أي لما وجب أن تكون بينهما عِلّيّة، وليس الجنس عِلّة للفصل[٢١٩] إذ[٢٢٠] لو كان يلزم أنّه كلّما يوجد الجنس يوجد الفصل، هذا خلف؛[٢٢١] فيكون الفصل علّة للجنس.

(**وقد عرفت في "الميزان" ضعفه بوجه آخر**)؛ وهو أنّه لا يخلو:

إمّا أن يُراد بالعلّة: العلّة التامّة؛[٢٢٢] أي جميع ما يفتقر إليه الشيء فحينئذ لا نسلّم أنّ أحدهما لو لم يكن علّة تامّة للآخر استغنى كلّ عن الآخر، وإمّا أن يُراد: العلّة الناقصة[٢٢٣] فحينئذ لا نسلّم أنّ الجنس ليس علّة ناقصة للفصل؛ لأنّه[٢٢٤] إذ لا يلزم حينئذٍ أنّه كلّما وُجد الجنس وُجد الفصل. [١٠٣ظ]

(**وأيضًا الخلّ في جنب العسل كذلك، فعدم التركّب لعدم تركيب الجاعل لا لعدم العِلّيّة**)؛ أي إذا كان الحجر موضوعًا في جنب إنسانٍ لا يحصل منهما ماهيّة؛ فكذلك إذا كان الخلّ موضوعًا في جنب العسل لا يحصل منهما ماهيّة؛ لكن إن رَكَّبَ الجاعل بينهما يحصل ماهيّة.

فلا نسلّم أنّ عدم حصول الماهيّة من الحجر الموضوع في جنب الإنسان مبنيّ على عدم العِلّيّة؛ بل على عدم تركيب الجاعل.

(**وقد قيل: إنّ الجنس في العقل أمر مُبهَم لا يتحصّل بنفسه؛ بل قابل لأن يكون أشياء كثيرة، كلّ منها يحتاج إلى أن يضيف الذهن إليه أمرًا زائدًا يتحصّل، ويتعين به**)؛ أي يتحصّل ويتعيّن به[٢٢٥] الجنس بذلك الأمر الزائد.

(**وهو الفصل**[٢٢٦] **فهو زائد بالنسبة إلى الجنس جزء بالنسبة إلى النوع.**

[٢١٨] الفصل: «كلّي يُحمل على الشيء في جواب أيّ شيءٍ هو في جوهره: كالناطق والحسّاس». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢١٤.

[٢١٩] ن – الجنس عِلّة للفصل.

[٢٢٠] م: إذا.

[٢٢١] ن – إذ لو كان يلزم أنّه كلّما يوجد الجنس يوجد الفصل هذا خلف، صحّ هامش.

[٢٢٢] العلّة التامّة: «ما يجب وجود المعلول عندها. وقيل: العلّة التامّة جملة ما يتوقّف عليه وجود الشيء. وقيل: هي تمام ما يتوقّف عليه وجود الشيء بمعنى أنّه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه». **التعريفات** للجرجاني، ص ١٠١

[٢٢٣] العلّة الناقصة: «العلّة المُعِدّة: هي العلّة التي يتوقّف وجود المعلول عليها من غير أن يجب وجودها مع وجوده كالخطوات .العلّة الناقصة: بخلاف ذلك». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢٠٢

[٢٢٤] ج ب ن – لأنّه.

[٢٢٥] ب ن –

[٢٢٦] ن – الفصل.

وكون الفصل علّة للجنس في الخارج خطأً؛ إذ في الخارج هما شيء واحد)؛ هذا ما قالوا، وقد نقلتُه من **شرح التجريد**.[٢٢٧]

(**أقول: هذا القول ممّا يؤكّد أساس الجعل**)؛ أي ما ذكروا: **أنّ الجنس أمر مُبْهَم يحتاج إلى أن يضيف إليه الذهن إلى آخره**؛ ممّا يؤكّد هذه القاعدة وهي أنّ الماهيّات مجعولة (**لأنّ الاحتياج إلى الزائد ليتحصّل ماهيّة عقليّة خطأ أيضًا**)؛ أي كما أنّ كون الفصل علّة للجنس في الخارج خطأ كما مرّ جوابه؛ فالاحتياج إلى الفصل ليتحصّل[٢٢٨] أمر عقليّ خطأ أيضًا.

(**لأنّ الجنس وإن كان عاليًا؛ فهو ماهيّة عقليّة من غير أن يُضاف إليه أمر زائد فلا احتياج إلى الزائد إلّا لتحصيل[٢٢٩] ماهيّة عقليّة لأمرٍ خارجيٍّ**)؛ أي لما لم يكن الاحتياج إلى الأمر الزائد وهو الفصل لأجل المعنيين اللذين.

قلنا: إنّ كلًّا منهما خطأ.

كان الاحتياج إلى الزائد لتحصيل[٢٣٠] ماهيّة عقليّة لأمر خارجيّ فإذا وُجد أمر خارجيّ لا بدّ أن يكون له ماهيّة عقليّة، ولا يمكن أن يكون مجرّد الجنس ماهيّة عقليّة لذلك الخارجيّ لما ذكر في المتن وهو قوله:

(**بناءً على أنّ الكلّيّ يمتنع أن يوجد في الخارج إلّا بانضمام مخصّصات تُشخّصه، وكلّ من هذه المخصّصات[٢٣١] المحمولة عرضيّ بالنسبة إلى الجنس؛ فما الذي أوجب أنّ المدرِك للكلّيّات**)؛ وهو معنى الناطق (**ذاتيّ، والمنتصب القامة عرضيّ، ولا سبيل إلى أنّ التركيب اعتباريّ حتّى إن اُعتبِر الإنسان حيوانًا منتصبَ القامة كان هذا ذاتيًا**)؛ أي ليس المراد بقولنا: «إنّ تركيب الإنسان من الحيوان الناطق» تركيب مبنيّ على اعتبار العقل بمنزلة أنّ العقل يمكن له أن يخترع ماهيّة اعتباريّة: كالحيوان الأبيض مثلًا فحينئذٍ يصير الحيوان الأبيض ماهيّة اعتباريّة كلّ من أجزائه وهو الحيوان والابيض أجزاء اعتباريّة لهذه الماهيّة؛ فتركيب الإنسان من الحيوان الناطق ليس كذلك؛ بل الحيوان الناطق هو الماهيّة

[٢٢٧] **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** لابن المطّهر الحلّيّ، ص ٢٣٤-٢٣٩

[٢٢٨] ج: ليحصل.

[٢٢٩] ج: لتحصل.

[٢٣٠] ج: لتحصل.

[٢٣١] ج – المخصّصات، صح هامش.

العقليّة للإنسان؛ أي الأجزاء العقليّة، هذان الأمران دون منتصب القامة، فما الذي [١٠٤و] أوجب هذا؟

(**ولا إلى أنّ المتبوع ذاتيّ، والتابع عرضيّ**) كما ذهب إليه صاحب **القسطاس** فإنّه ميّز بين الذاتيّات، والعوارض بأنّ المتبوع ذاتيّ، والتابع عرضيّ.

فإنّ هذا لا يصلح أن يكون قاعدة كليّة للتمييز بين الذاتيّ والعرضيّ لما ذكر في المتن وهو قوله:

(**إذ لا تبعيّة بين الناطق والمنتصب، وكذا بين الناطق والكاتب؛ ومن أين نشأ أنّ الإنسان ماهيّة؟ والرجل والمرأة صنفان**)؛[٢٣٣] لأنّ ما به الرجل رجل جزء للرجل: كالفصل للإنسان بناءً على ما ذكر أنّ كلّ واحد من المخصّصات كالفصل مثلًا زائد بالنسبة إلى الجنس، وإن كان جزءًا بالنسبة إلى النوع، فكذلك ما به الرجل رجل زائد بالنسبة إلى الإنسان جزء بالنسبة إلى الرجل فما الفرق بينهما حتّى جعل الفصل جزءًا، وما به الرجل رجل أمرًا عرضيًّا؟

(**فلا مفرغَ**[٢٣٤] **من هذه الأهوال إلاّ منشأ خارجيّ قد تقدّم**)؛ أي لا خلاص من هذه الإشكالات إلّا بإثبات أمرٍ موجودٍ في الخارج، بسيطٍ فائضٍ من الواحد المطلق يكون له تعلّق بأشخاص الإنسان به تصير الماهيّة ماهيّة.

(**فكلّ مرتبةٍ من الجنس العالي إلى النوع السافل يختصّ بأمر إلهيّ منوّع لها، وكذا حقائق الموجودات.**)

فيفيض أمرٌ إلهيٌّ يصير بتعلّقه الجسم ناميًا، ثمّ يفيض[٢٣٥] أمرًا آخر يصير به الجسم النامي حيوانًا، ثمّ أمرًا آخر يصير به الحيوان إنسانًا، وكذا جميع حقائق الموجودات بأن يفيض أمر يصير به الحيوان فرسًا، وكذا يفيض أمر يتحصّل به ماهيّة الذهب، والمقناطيس، وغيرهما فينتهي ذلك الفيض إلى النوع السافل.[٢٣٦]

المقصود منه ب-"القسطاس"؛ هو كتاب **قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١١١ وهذا الكتاب في علم المنطق، وحقّقه د. نجم الدين بهلوان بمقابلة النسخ مع الدراسة.

[٢٣٣] ج وفي هامش ج: وإنّما.

[٢٣٤] ج: مفرع؛ ب: مفزع.

[٢٣٥] ج - يفيض.

[٢٣٦] ج - السافل، صح هامش.

مسألة

[فيما تتعلّق بالماهيّة]

(الماهيّة إذا تحقّقت تلحقها مخصّصات قاطعة للشركة فتتشخّص بها. فالتشخّص: صفة تُميّز الموجود عن كلّ ما عداه، هكذا في "الصحائف" [٢٣٧]

أقول: هذا يصدق على المشخّصات، وأيضًا يختصّ بالموجودات فهو كون المفهوم بحيث يمنع حمله على الكثير.

قال في "الصحائف":

«هو ثبوتيّ؛ إذ لو كان عدميًّا فإن كان عدم الإطلاق أو عدمًا لا ينفكّ عنه يلزم الشركة في ذلك، فلا يتحقّق الامتياز وإن لم يكن؛ فإن وُجد عدم الإطلاق بدون ذلك العدم كان الشيء الواحد لا مطلقًا، ولا معيّنًا، وإن وُجد ذلك العدم بدون عدم الإطلاق فالشيء الواحد يكون مطلقًا، ومعّينًا»[٢٣٨]

أقول: مطلق التعيّن[٢٣٩] **يكون عدميًّا**[٢٤٠] **مساويًا لعدم الإطلاق، وكلّ واحد منه أخصّ من ذلك؛ فيلزم الاشتراك في مطلقه لا في التعيّن المخصوص فعدم الإطلاق يوجد بدون ذلك التعيّن فلا يلزم كون الشيء لا مطلقًا، ولا معيّنًا؛ بل يكون لا مطلقًا، ولا معيّنًا تعيّنًا مخصوصًا.)**

توجيهه: إنّه إمّا إن أراد بالتعيّن مطلقَ التعيّن أو التعيّن المخصوص، فإن أراد مطلقَ التعيّن نختار أنّه مساوٍ لعدم الإطلاق فيلزم الشركة في مطلق التعيّن، وذا غير مضرّ.

[١٠٤ظ] وإن أراد التعيّن المخصوص نختار أنّه عدم، يوجد عدم الإطلاق بدونه، وحينئذٍ لا يلزم كون الشيء لا مطلقًا، ولا متعيّنًا؛ بل لا مطلقًا ولا متعيّنًا بتعيّن مخصوصٍ، ولا فساد في هذا.

[٢٣٧] التشخص: صفة تمنع وقوع الشركة بين موصوفيها. التعريفات للجرجاني، ص ٥٨؛ **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٨

[٢٣٨] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٨-٢٩

[٢٣٩] التعيّن: «ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٨٧.

[٢٤٠] م: عدمًا.

(ثمّ هو غير موجود وإلّا فله تعيّن آخر، ويتسلسل؛ لأنّ كلّ موجود له تعيّن زائد عليه.[٢٤١])

فإن قلت: لا نسلّم أنّ كلّ موجودٍ له تعيّن زائد عليه؛ بل كلّ موجود غير التعيّن له تعيّن زائد عليه[٢٤٢] ولا نسلّم أن التعيّن كذلك.

قلت: التعيّن إن كان موجودًا يشترك مع سائر التعيّنات في أنّه[٢٤٣] تعيّن؛ فلا بدّ من أمر زائد على كونه تعيّنًا يميّزه عن سائر التعيّنات؛ فعُلم أنّ التعيّن أيضًا لو كان موجودًا لا بدّ له من تعيّن آخر يميّزه عن سائر التعيّنات. وهكذا نقول في التعيّن الآخر فيلزم التسلسل.

(وأيضًا كون الشيء بحيث لا يصدق على غيره للعدم فيه مدخل فلا يكون وجوديًّا ولا موجودًا، وكون بعض التعيّنات وجوديّة، وبعضِها عدميّة كتعيّن[٢٤٤] زَيْد، وتعيّن عدم جبلٍ من ياقوتٍ في هذا البيت في هذه الساعة يمنع اندراجها تحت ماهيّة كليّة.)

فقوله: «وأيضًا كون الشيء»، هذا دليل على أنّ التعيّن ليس أمرًا موجودًا؛ لأنّ للعدم فيه مدخلًا، والعدم لا يكون موجودًا، وأيضًا ليس أمرًا وجوديًّا.

والوجوديّ ما لا يكون في مفهومه سلب.

ثمّ قوله: «وكون بعض التعيّنات وجوديّة»؛ هذا على تقدير تسليم أنّ بعض التعيّنات يكون وجوديّة؛ فإنّه لا شكّ[٢٤٥] أنّ بعضها عدميّة كتعيّن عدم جبل من ياقوت في هذا البيت في هذه الساعة فلا يكون مطلق التعيّن[٢٤٦] مندرجًا تحت ماهيّة حقيقيّة؛ بل يكون اشتراك التعيّن بين كلّ من التعيّنات اشتراكًا لفظيًّا، وإن تُوهّم أنّ التعيّن مشترك اشتراكًا معنويًّا، فأجاب عن هذا بقوله:

(**وقد مرّ أن العقل يجعل ما يُقال له التعيّن**[٢٤٧] **أمرًا معنويًا)**؛ أي مثل هذا لا يوجب أن يكون الاشتراك معنويًّا، وأن يكون مندرجًا تحت ماهيّة حقيقيّة.

تقسيم الموجود

[إلى القديم والحادث]

(**إن لم يكن عدمه قبل وجوده فقديم، وإن كان فحادث.**

والمراد: القبليّة الزمانيّة؛ أي قبليّة لا يجتمع القَبْل مع البَعْد سواءً كانت بالزمان المحقّق أو المقدّر.)

فإنّا إذا قلنا: "الله -تعالى- كان موجودًا قبل خلق السموات"؛ فذلك القبليّة بالزمان المقدّر عندنا.

(**وقد يُراد: القبليّة بالذّات**[٢٤٨] **عند الفلاسفة، فالعالم عندهم قديم بالمعنى الأوّل، حادث بالثاني.**

فالحدوث كون الشيء بحيث يكون وجوده بعد عدمه.

وقيل: الخروج من العدم إلى الوجود.)

هذان تفسيران للحدوث الزمانيّ[٢٤٩] والأوّل أحسن.

[٢٤٧] ج: العين.

[٢٤٨] القبليّة بالذّات: «القبل بمعنى المتقدّم. والمراد بالقبلية الذّاتيّة: وهي ما لا يكون بواسطة الزمان على ما هو مصطلح المتكلّمين من أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض بالذّات وهو المتبادر من الذّاتيّة. لا على ما هو مصطلح الحكماء وهو أن يكون المتأخّر محتاجًا إلى المتقدّم ولا يكون علّة تامّة أو فاعليّة له، فلا يرد ما قيل: إنّه يلزم على هذا أن يكون للزمان زمان». **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ١٤٢١/٢

[٢٤٩] الحدوث الزمانيّ: «هو كون الشيء مسبوقًا بالعدم سبقًا زمانيًا والأوّل أعمّ مطلقًا من الثاني». **التعريفات** للجرجانيّ، ص

مسألة

[في القديم الزمانيّ لا يحتاج إلى المؤثّر]

(**القديم الزمانيّ**[٢٥٠] **لا يحتاج إلى المؤثّر عندنا خلافًا للفلاسفة؛ لأنّه إن احتاج احتاج في حال البقاء، ولا احتياج إليه فيها لما تبيّن**[٢٥١] **أنّ الإيجاد جعل الماهيّة ماهيّة فلمّا جعلت لا يحتاج إلى جعل آخر.**)

هذه الحجّة مبنيّة على القول بأنّ الوجود عين[٢٥٢] الماهيّة، والحجّة المبنيّة على أنّ الماهيّة ماهيّة، والمؤثّر يعطيها الوجودَ هي قوله:

(**ولأنّه في حال البقاء إن أفاد الوجود الذي كان فتحصيل الحاصل أو غيره مع بقائه فإفادة ما لا يحتاج إليه ومع زواله**)؛ إن[٢٥٣] أفاد غير الوجود الذي كان، والحال أنّ الوجود الذي كان قد زال. [١٠٥و]

(**فالموجود الذي كان قد عُدم**)؛ لأنّ الوجود السابق لما زال، فالموجود السابق قد عُدم ضرورة أنّ ذلك الموجود كان موجودًا وجودًا معيّنًا؛ فإذا زال الوجود المعيّن لم يكن هذا الموجود هو الموجود السابق.

(**فالعالم بتمامه يعدم في كلّ آنٍ، ثمّ يوجد؛**[٢٥٤] **وهذا محْض سفسطةٍ،**[٢٥٥] **وأيضًا التأثير في القديم**[٢٥٦] **بالإيجاب فكيف يزول أثره وهو الوجود السابق؟**

[٢٥٠] والقدم الزمانيّ: «هو كون الشيء غير مسبوق بالعدم». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٢

[٢٥١] ب ن: سبق.

[٢٥٢] ج م: نفس.

[٢٥٣] ب م ن: أي.

[٢٥٤] ج + هذا.

[٢٥٥] السفسطة: «أصل هذا اللفظ في اليونانيّة (سوفيسما) وهو مشتقّ من لفظ (سوفوس) ومعناه: الحكيم والحاذق. السفسطة عند الفلاسفة هي الحكمة المموّهة، وعند المنطقيّين هي القياس المركّب من الوهميّات. والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته: كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكل موجود في الذهن عرض؛ لينتج أن الجوهر عرض». **المعجم الفلسفيّ** لجميل الصليبا، ١/ ٦٥٩

[٢٥٦] القديم: «يُطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذّات، ويُطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم وهو "القديم بالزمان"، و"القديم بالذّات" يقابله المحدث بالذّات وهو الذي يكون وجوده من غيره كما أنّ القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقًا زمانيًا. وكلّ قديم بالذّات قديم بالزمان، وليس كلّ قديم بالزمان قديمًا بالذّات. وقيل: القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث، والمحدث ما لم يكن كذلك؛ فكأنّ الموجود هو الكائن الثابت والمعدوم ضدّه. وقيل: القديم هو الذي لا أوّل ولا آخر له». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٢-٢٢٣.

فإن قلت: يعدم كونه في الزمان السابق لانعدام ذلك الزمان.

قلت: فالتأثير[٢٥٧] لا يكون إلاّ في هذا العارض[٢٥٨] فما سواه لا تأثير فيه)؛ أي إذا[٢٥٩] كان المعدوم مجرّد كونه في الزمان السابق وهو تعلّقه بالزمان السابق، فما سواه يكون باقيًا غير محتاج إلى التأثير فوجوده لا يكون محتاجًا إلى التأثيرهذا خلف.

(**فإن قلت: يفيض في كلّ آنٍ وجود يقتصر عليه؛ فإذا انقضى ذلك الآن يفيض وجود آخر، كما يفيض الضوء من الشمس.**

قلت: هذا إنّما يكون في الأعراض السيّالة بأن يفني العرض الذي كان، ثمّ يوجد عرض آخر لا في الجوهر؛ إذ يلزم من زوال وجوده الذي كان عدم ذلك الجوهر.

فإذا ثبت هذا فالعالَم يحتاج إلى الموجِد ولا شيء من القديم يحتاج إلى الموجِد فلا يكون العالَم قديمًا، ولا يُشكل بصفات الواجب -تعالى-؛ فإنّها تحتاج[٢٦٠] مع قدمها؛ لأنّها لا تحتاج[٢٦١] إلى الموجِد؛ أي إلى من يعطي وجودًا مستقلًّا.

وحجّتنا لم تنفِ إلّا هذا؛ فهي تحتاج إلى الذّات لتقوم به.)

نعني أنّ ما ذكرنا أنّ القديم لا يحتاج إلى الموجِد لا يُشكل بصفات الله -تعالى- فإنّها تحتاج إلى الموجِد مع إنّها قديمة؛ وإنّما لا يشكل لأنّ صفات الله -تعالى- لا تحتاج إلى الموجِد؛ لأنّ مرادنا بالموجِد من يعطي وجودًا مستقلًّا، والذّات لا يعطي الصفة وجودًا مستقلًّا؛ إذ ليس للصفات وجود مستقلّ.

أمّا عندنا: فلأنّ الصفات ليست غير الذّات ولا عينها ـ على ما يأتي تفسيره ـ فالصفة تحتاج إلى الذّات في قيامها بها لكونها ليست عين الذّات في العقل، لا في وجودها الخارجيّ لكونها في الوجود الخارجيّ ليست غيرها.

[٢٥٧] م: والتأثير.

[٢٥٨] العارض للشيء: «ما يكون محمولاً عليه خارجا عنه والعارض أعمّ من العرض إذ يُقال للجوهر عارض كالصورة تعرض على الهيولى ولا يقال له عرض». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ١٨٨

[٢٥٩] ب ن: إن.

يحتاج.

يحتاج.

وأمّا عند الفلاسفة، والمعتزلة: فلأنّ الصفات عين الذّات.[٢٦٢]

وأمّا عند من يقول: بأنّ الصفات مغايرة للذّات فمعنى الوجود المستقلّ: الوجود المنفصل عن الذّات[٢٦٣] فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف؛ لكنّ الصفة تحتاج إلى الموصوف دائمًا؛ ففي حال البقاء تكون محتاجة إلى الذّات بخلاف الأمر المنفصل كالذّات مثلًا فإنّها في حال البقاء لا تحتاج إلى الفاعل.

وقوله: «وحجّتنا لم تنفِ إلّا هذا»؛ أي لم تنفِ إلّا احتياج القديم إلى الموجِد؛ أي حجتّنا دلّت[٢٦٤] على أنّ الأمر القديم المنفصل عن الواجب -تعالى- لا يكون محتاجًا إلى ما يفيده الوجود المنفصل عن الواجب -تعالى-؛ لكن لم يدلّ على أنّ الأمر الغير المنفصل، كصفات الواجب -تعالى- لا يكون محتاجًا إلى الذّات في قيامها بها.

مسألة [٢٦٥]

[الحادث غير مسبوق بمادّة قديمة]

(الحادث غير مسبوق بمادّة قديمة خلافًا للفلاسفة؛ لأنّ المادّة ممكنة، وقد مرّ أنّ كلّ ممكنٍ حادثٌ.) [١٠٥ظ]

يجب أن يقيّد قولنا: «كلّ ممكنٍ» بالمنفصل عن الواجب عند القائل: بأنّ صفات الله -تعالى- أمور ممكنة.

(قالوا: كلّ حادث قبل وجوده كان ممكنًا؛ وإمكانه غير كونه مقدورًا عليه؛ لأنّ هذا يعلّل بذلك: وهو أمر وجوديّ، وليس قائمًا بنفسه فله موضوع)؛ أي محلّ مقوّم للحال.

(وهو إن كان حادثًا نتكلّم فيه كما مرّ فيتسلسل فيكون قديمًا.

[٢٦٢] ج – وأمّا عند الفلاسفة، والمعتزلة: فلأنّ الصفات عين الذّات، صح هامش.

[٢٦٣] ب – الذّات، صح هامش؛ ن + عن الموصوف.

[٢٦٤] ب ن: دلّ.

ج – مسألة، صح هامش.

أقول: لا نسلّم أنّ الإمكان وجوديّ، وإن سُلّم فلا نسلّم أنّه موجود خارجًا؛ بل هو من الأمور العقليّة، ثمّ هذا منقوض بجميع الممكنات المعدومة.)

مسألة [٢٦٦]

[الحادث يحتاج إلى المؤثّر]

(الحادث يحتاج إلى المؤثّر لكونه حادثًا، لا لكونه ممكنًا خلافًا للفلاسفة على أنّ الممكن المنفصل عن الواجب أعمّ من الحادث عندهم.)

إنّما قال هذا؛ لأنّ بعض المتكلّمين كالإمام[٢٦٧] وأتباعِه قائلون: بأنّ علّة الاحتياج: الإمكانُ مع أنّ الممكن المنفصل عن الواجب[٢٦٨] مساوٍ[٢٦٩] للحادث عندهم.

وإنّما قيّد بـ«بالمنفصل عن الواجب -تعالى-»؛ لأنّهم قائلون: بأنّ صفات الله -تعالى- قديمة مع أنّها ممكنة.

(لنا إنّ الحادث ما كان معدومًا تارةً، ثمّ موجودًا أخرى، فهذا بلا مرجّح محالٌ؛ لأنّه رحجان بلا مرجّحٍ؛ فأنّه إذا[٢٧٠] حدث أمر تُبادِر جميع الأوهام إلى أنّ له فاعلًا؛ فلا بدّ من العليّة بينهما، وليس الاحتياج علّةً للحدوث، وليسا معلولَيْ علّة هي الإمكان؛ لأنّه أعمّ من الحدوث فلا يكون علّة له.

[٢٦٦] ج - مسألة، صح هامش.

[٢٦٧] المقصود بالإمام هو أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/١٢١٠): التيميّ البكريّ النسب، المُلَقب بفخر الدين، وسلطانِ المتكلّمين، وشيخِ المعقول والمنقول، ووُلد في الريّ. كان الرازيّ عالمًا في علم الكلام والتفسير، والفلك، والفلسفة، وعلم الأصول وفي غيرها. ترك مؤلفات كثيرة تدلّ على غزارة علمه، وسعة اطلاعه وأبرزها: "**مفاتيح الغيب**" في التفسير، "**المحصول**" في علم الأصول، و"**المطالب العالية**" و"**نهاية العقول**" و"**تأسيس التقديس** و"**المباحث المشرقيّة**" و"**الأربعين في أصول الدين**" في علم الكلام، و"**نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**" في البلاغة، و"**كتاب الهندسة**" و"**الملخص**" و"**شرح الإشارات**" لابن سينا، "**شرح عيون الحكمة**" في الحكمة، وغير ذلك. تُوفّي الرازي في مدينة هراة. انظر: **أخبار العلماء بأخيار الحكماء** للقفطيّ، ص ١٢٣-١٢٥؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤/٢٤٨-٢٥٢؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٢١/٥٠٠-٠١ ؛ ٤/١٧٥-١٨٤

[٢٦٨] ن + كان.

[٢٦٩] ن: مساويًا.

[٢٧٠] ج - إذا، صح هامش.

بقي أنّ الحدوث علّة للاحتياج بلا توسّط الإمكان)؛ أي لا بدّ من العِلّيّة بين الحدوث وبين أنّ لذلك الحادث فاعلًا وهو احتياجه إلى الفاعل؛ لأنّه لولا العِلّيّة بينهما لا يحكم العقل دائمًا بثبوت[٢٧١] الاحتياج على تقدير الحدوث؛ فلا يخلو:

إمّا إن كان الحدوث علّةً للاحتياج أو بالعكس أو كلّ منهما معلولَ علّةٍ واحدةٍ هي[٢٧٢] الإمكان، ولا سبيل إلى الثاني.

وهو أن يكون الاحتياج علّةً للحدوث؛ لأنّ العقل يأبى ذلك؛ بل يحكم بأنّه إنّما يحتاج لأنّه حادث لئلّا يلزم الرجحان بلا مرجّح، ولا إلى الثالث وهو إنّهما معلولا علّةٍ وحدة[٢٧٣] هي الإمكان؛ لأنّ الإمكان لا يوجب الحدوث؛ أي الوجود بعد العدم.

ولم يذكر القسم الآخر وهو أن يكونا معلولَيْ علّةٍ واحدةٍ[٢٧٤] هي غير الإمكان؛ لأنّ المدّعى أنّ المتوسّط بين الاحتياج والحدوث ليس الإمكان.

فأمّا غير الإمكان فليس متوسّطًا، وأيضًا لا نزاع لأحد في ذلك.

فبقي أنّ[٢٧٥] الحدوث علّة للاحتياج بلا توسّط الإمكان؛ لأنّه لا يمكن أن يكون علّة له بتوسّط الإمكان؛ (**لأنّ المبادرة بديهيّة، واحتياج الممكن إلى المؤثّر**[٢٧٦] **نظريّ؛**[٢٧٧] **إمّا بإثبات تساوي الطرفين أو بإثبات الاحتياج في الأقسام الثلاثة)**؛ أي مبادرة الذهن إلى أنّ الحادث يحتاج إلى الفاعل بديهيّة؛ فلا يكون بتوسّط أمر نظريّ وهو احتياج الممكن[٢٧٨] إلى المؤثّر.

وإنّما كان هذا نظريًّا لدليلين:

الأوّل: أنّه يتوقّف على أحد الأمرين. وهو إمّا إثبات أنّ الممكن يتساوى وجوده، وعدمه بالنسبة إلى ذاته، وإمّا إثبات أنّ الممكن محتاج إلى المؤثّر في

[٢٧١] ب: بثبوته.
ب م: مع.
ب م ن - واحدة.
ج م - واحدة.
[٢٧٥] ب - أنّ، صح هامش.
ج ب م - إلى المؤثّر.
[٢٧٧] ن + في الأقسام الثلاثة للممكن.
- بديهيّة فلا يكون بتوسّط أمر نظريّ وهو احتياج الممكن.

الأقسام الثلاثة؛ وهي أن يكون الوجود والعدم متساويين أو الوجود راجح؛ لكن بحيث لم يصل إلى الوجوب أو العدم راجح[٢٧٩] بحيث لم يصل[٢٨٠] إلى الامتناع وكلّ واحد من الأمرين نظريّ. [١٠٦و]

الثاني قوله:[٢٨١]

(**وأيضًا احتياج الممكن أعمّ من حال الحدوث والبقاء، وبداهته غير ثابتة**)؛ لأنّ الممكن في حال البقاء غير محتاج إلى المؤثّر عندنا، وقد أقمنا البرهان على هذا (**فلا يتوقّف البديهيّ عليه.**)

واعلم أنّ البرهان المذكور يمكن إيراده على طريق موجز وهو: أنّه إذا حدث أمر تَبَادَرَ الذهنُ إلى أن لا بدّ له من فاعلٍ بناءً على أنّه حادث لئلّا يلزم الرجحان بلا مرجّحٍ.

فثبت أن الحدوث علّة الاحتياج، ولا يمكن أن يكون علّة بتوسّط الإمكان كما هو عند الحكماء؛ لأنّ البديهيّ لا يحتاج إلى النظريّ.

(**لهم أنّ ما يحمل على الأعمّ والأخصّ حمله على الأعمّ بالذّات، وعلى الأخصّ بالعرض.**)

هذا دليل أورده الإمام نصير الدين في **شرح الإشارات**.

فقال في المتن:

(**وهو ضعيف جدًّا؛ إذ يجوز الحمل على الأعمّ بسبب الأخصّ، وكونه محمولًا على طبيعة الأعمّ عين محلّ النزاع، وقد أبطلناه**)؛ يعني إن أراد بحمله على الأعمّ أن يكون محمولًا عليه أعمّ من أن يكون محمولًا على طبيعته؛ فلا نسلّم أنّ حمله على الأعمّ يكون بالذّات، وعلى الأخصّ بالعرض لجواز أن يكون محمولًا على الأعمّ بسبب الأخصّ: كما أنّ الضحك محمول على الحيوان بسبب الإنسان.

- إلى الوجوب أو العدم راجح، صحّ هامش.

ب – إلى الوجوب أو العدم راجح بحيث لم يصل.

[٢٨١] ب ن + إلى الوجوب أو العدم راجح بحيث لم يصل.

[٢٨٢] **شرح الاشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٢/٦٤٢

وإن أراد أن يكون محمولًا على طبيعة الأعمّ فهو عين محلّ النزاع؛ يعني قولنا: «إنّ[283] الممكن محتاج إلى العلّة» بمعنى: أنّ الممكن من حيث إنّه ممكن يحتاج[284] إلى العلّة فهذا عين المتنازع فيه.

فنحن نسلّم أنّ الشيء إذا كان محمولًا على طبيعة الأعمّ وعلى الأخصّ فحمله على الأعمّ يكون بالذّات، وعلى الأخصّ بالعرض؛ لكن لا نسلّم أنّ الاحتياج محمول على طبيعة الأعمّ.

(**وعند بعض أصحابنا لأنّه ممكن مع أنّ الممكن المذكور**)؛ أي المنفصل عن الواجب (**مساوٍ للحادث عندهم؛ لأنّه ثبت أوّلًا علّة الاحتياج، ثمّ هو**)؛ أي الاحتياج.

(**ثمّ الإيجاد، ثمّ الوجود، ثمّ الحدوث؛ لأنّه كيفيّة للوجود فلا يكون هو علّة للاحتياج.**[285]

أقول: الاحتياج الذي قبل الوجود أمر عدميّ معناه: أنّه يمتنع أن يوجد بدون العلّة؛ فلا يعلّل والذي بعد الوجود وهو تعلّقه بالعلّة لا نسلّم تقدّمه على الحدوث.)

وحاصله:[286] أنّ الاحتياج يطلق على أمرين:

أحدهما: "عدميّ وهو الذي قبل الوجود، ومعناه: امتناع وجود الشيء بدون وجود[287] شيء آخر يسبقه فهذا الاحتياج عبارة عن عدم أمرٍ.

والثاني: "وجوديّ": وهو التعلّق الذي يكون بين الشيء وبين شيء يسبقه: كتعلّق الضوء بالشمس.

فإن أُريد بـ"الاحتياج": الأمر الأوّل فلا نسلّم أنّه معلّل لما يأتي[288] أنّ الأعدام لا تعلّل.

[283] ج ن - إنّ.
[284] ج: محتاج.
[285] ج: الاحتياج.
[286] ب - حاصله.
[287] م - وجود، صح هامش.
[288] ج - يأتي، صح هامش.

وإن أُريد الأمر الثاني فهو متأخّر عن الحدوث فلا نسلّم امتناع كون الحدوث علّة له، وهكذا يجب أن يتصوّر الملازمة بين الأمرين؛ فإنّها قبل الوجود أمر عدميّ، وهو امتناع تحقّق الشيء بدون شيء آخر، وبعد الوجود أمر وجوديّ، وهو تعلّق وارتباط بين اللازم والملزوم. فاحفظ هذا فأنّه مزلّة الأقدام.

تقسيم[٢٨٩]

[في أنّ التصوّر إمّا واجب أو ممتنع أو ممكن]

(**المشهور أنّ ما يُتصوّر إن اقتضى ذاتُه الوجودَ فواجبٌ أو العدمَ فممتنعٌ أو لا فممكنٌ؛ لكنّا لا نقول هكذا؛ لأنّ الوجود غير زائد على الذّات خصوصًا في** [١٠٦ظ] **الواجب -تعالى-، ولا ذاتَ للمعدوم لا سيّما الممتنع فكيف يقتضي؟**

وإن قيل: المفهوم إذا تُصوِّر حقيقتُه مع قطع النظر عن الغير؛ فإمّا أن يحكم بوجوده أو عدمه أو لا؛ فواجب أو ممتنع أو ممكن. فهذا في الواجب صعب)؛ لأنّ تصوّر حقيقة الواجب ممتنع.

(**بل المعتبر فيه أنّه كذا في نفسه**)؛ أي المعتبر في الواجب -تعالى- أنّه في نفسه بحيث يجب تحقُّقه، وليس المعتبر في الواجب أنّه إذا تُصوِّر حقيقتُه يَحكم العقل بوجوبه.

(**بل نقول: المفهوم إن كان له حقيقة يجب أن يتحقّق بلا مدخل للغير فواجب، وإلّا فإن وجب عدمه لنفس المفهوم فممتنع، وإلّا فممكن وكلّ يُسمّى بالذّات**)؛ أي الأوّل: يسمّى واجبًا بالذّات، والثاني: ممتنعًا بالذّات، والثالث: ممكنًا بالذّات.

ولا يرد ما ذكر وهو أنّ الوجود غير زائد على الذّات ولا ذات للممتنع؛ لأنّ المعاني[٢٩٠] لا تراعى في التسمية.

(**فالممكن بالذّات واجب أو ممتنع بالغير؛ لأنّه إن وُجد علّته الموجِبة وجب وجوده؛ لأنّ التخلّف عن الموجبة محال.**

[٢٨٩] ج – تقسيم.
[٢٩٠] ن – وهو أنّ الوجود غير زائد على الذّات، ولا ذات للممتنع؛ لأنّ المعاني، صح هامش.

وإن لم يوجد امتنع؛ إذ بالنظر إلى نفسه وبعض علّته إن وُجد إن تساوي طرفاه أو ترجّح عدمه فوجوده بلا مرجّح فيلزم[٢٩١] **رجحان أحد المتساويين أو المرجوح بلا مرجّح،**[٢٩٢] **وإن ترجّح وجوده ترجيحًا**[٢٩٣] **لا يوجب الوجوب**؛ **أي وجوب الوجود**[٢٩٤] **أمكن عدمه فيمكن أن يوجد تارةً، ويعدم أخرى مع ذلك الرجحان في الحالين وهو محال آخر؛**[٢٩٥] **لأنه**[٢٩٦] **هو رجحان بلا مرجّح**)؛ أي إن لم يوجد العلّة الموجبة بتمامه.

فغاية ما في الباب أنّه وُجد بعضها، ومع ذلك وجود المعلول ممتنع؛ لأنّه بالنظر إلى نفس المعلول، وإلى بعض علتّه الموجبة إن وُجد لا يخلو:

إمّا أن يتساوى طرفا الوجود، والعدم فحينئذٍ يمتنع الوجود؛ لأنّه رجحان أحد المتساويين بلا مرجّح ولا تعارضَ بأنّ العدم يمتنع؛ لأنّه رجحان أحد المتساويين بلا مرجّح؛ لأنّ بديهةَ العقل تحكم بأنّ أحد المتساويين لا يوجد بلا مرجّح، ولا تحكم بأنّه لا يعدم؛ بل تحكم بأنّه يعدم.

وإمّا أن يترجّح العدم فامتناع وجوده أولى.

وإمّا أن يترجّح وجوده رجحانًا لا يوجب الوجود أمكن عدمه فيمكن أن يوجد تارةً، ويعدم أخرى؛ إذ لولا[٢٩٧] ذلك يجب وجوده أو عدمه دائمًا؛ لكن وجود تارةً، وعدمه أخرى مع ذلك الرجحان في الحالين محال؛ لأنّه رجحان بلا مرجّح.

(**فثبت احتياج الممكن إلى المؤثّر في الأحوال الثلاث**)؛ أي تساوي الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع، ورجحان الوجود بحيث لا يوجب الوجود.[٢٩٩]

[٢٩١] ج ب م – فيلزم.
[٢٩٢] ن – بلا مرجّح.
[٢٩٣] ج: ترجّحًا.
[٢٩٤] ج – أي وجوب الوجود؛ م – أي وجوب الوجود، صح هامش؛ ن – الوجوب أي وجوب الوجود.
[٢٩٥] ج – آخر.
[٢٩٦] ج: إذ؛ ب م – لأنه.
[٢٩٧] ج – أولى.
[٢٩٨] م – لو، صح هامش.
[٢٩٩] ب م ن: الوجوب.

(من غير دعوى تساوي الطرفين بالنظر إلى نفسه؛ إذ إثباته صعب.)

اعلم أنّ بعض الأفاضل أثبت تساوي طرفي الممكن بالنسبة إلى ذات الممكن بأدلّة واهية.

(والظاهر أنّه ليس كذلك؛ لأنّ الممكن المركّب من مئة جزءٍ إن كان كذا فالمركّب من عشرة منها أقرب إلى الوجود، والمركّب من ألف أبعد.

ثمّ لمّا تبيّن أنّ الممكن لا يوجد إلّا وإن يجب

[١٠٧و] **قيل: أنّه محفوف بوجوبين سابق)**؛ أي على الوجود سبقًا ذاتيًا، لا زمانيًا.

(وهو ما أفاده المؤثّر، ولاحقٌ وهو شرط المحمول)؛ وهو الوجوب الذي أفاده الوجود فإنّ الشيء ما دام موجودًا يجب وجوده في زمان الوجود لئلّا يجتمع الوجود والعدم.

(فإن قيل: إن لم توجد العلّة التامّة فلا وجوب، وإن وُجدت وجب فهو معلولها فيكون خارجًا عنها فلم[٣٠٠] **يسبق الوجود سبقًا زمانيًا ولا سبق احتياج؛ بل هما يتقارنان)**؛ لأنّ الوجوب لما كان معلول العلّة التامّة كان خارجًا عنها، والشيء لا يحتاج إلى شيء خارج عن العلّة التامّة؛[٣٠١] لأنّها عبارة عن جميع ما يحتاج إليه الشيء فلا يكون الوجوب سابقًا على الوجود سبق الاحتياج، ولا سبقًا زمانيًا وذا ظاهر بل؛ الوجوب والوجود متقارنان بلا احتياج أحدهما إلى الآخر.

(قلنا: الوجوب بالعلّة الموجبة؛ أي جملة ما يتوقّف عليه الشيء؛ وهو جميع ما يحتاج إليه من الأمور الخارجيّة أو بعضها الذي يجب به باقيها.

والوجود بالتامّة: وهي جميع ما يحتاج إليه من الخارجة، والداخلة فالشيء يحتاج إلى الأجزاء، ولا يتوقّف عليها)؛ أي الأجزاء محتاج إليها بمعنى: أنّ الشيء لا يوجد بدون أجزائه، وليست موقوفًا عليها بمعنى أنّ جميع ما يحتاج إليه من الأمور الخارجيّة تكون موجودة ومع ذلك لا يكون الشيء موجودًا لتوقّفه على الأجزاء فإنّ ذلك محال.

(إذ لو توقّف على جزء، فهو إن توقّف على جزء آخر دار أو تسلسل،

[٣٠٠] ن: فلا.

[٣٠١] ج – كان خارجًا عنها، والشيء لا يحتاج إلى شيء خارج عن العلّة التامّة.

وإن توقّف على خارج لم يكن المفروض جميع الخارجة أو بعضًا يجب به باقيها)

فالحاصل: أنّه إذا وُجد جميع ما يتوقّف عليه من الأمور الخارجة أو بعض يجب به باقي الأمور الخارجة فحينئذٍ يجب أن يوجد جميع أجزاء الشيء فلا يكون الشيء متوقّفًا على الأجزاء؛ أي معدومًا لعدم بعض أجزائه

(**فالوجوب سابق على الوجود**)؛[٣٠٢] فإنّ الوجوب معلول العلّة الموجبة السابقة على العلّة التامّة، والوجوب من جملة العلّة التامّة؛ لأنّ الوجود محتاج إلى الوجوب؛[٣٠٣] فإنّ الشيء لا يوجد إلاّ وأن يجب.

فهذا الإشكال والجواب ممّا تفرّدت به ولا يخفى نفاستهما.

تنبيه

[يتعلّق بالوجوب بالذّات وهو تحقّق الحقيقة في نفسها]

(**الوجوب بالذّات: هو تحقّق الحقيقة في نفسها**[٣٠٤] **بحيث يتنزّه عن قابليّة العدم؛ فليس أمرًا زائدًا على الذّات، ولا اعتباريًّا، ولا عدميًّا؛ لأنّه يؤكّد الوجود.**

فقيل نفي قابليّة العدم يؤكّده مع أنّه عدميّ.)

قال صاحب **الصحائف**: «نفي قابليّة العدم يؤكّد الوجود مع أنّه عدميّ».[٣٠٥]

فقال في المتن:

(**والحقّ أن هذا ليس عدميًّا، وإن كان كذا في اللفظ فإنّ صدق العدم على شيء لا يوجب البُعْد عن العدم**)؛ نفي قابليّة العدم هو بعينه معنى الوجوب على ما فسّرناه.

[٣٠٢] ن – فالوجوب سابق على الوجود.
[٣٠٣] ن + التامّة.
[٣٠٤] ج – نفسها، صح هامش.
[٣٠٥] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١٦–١٧

وهو قوله: «تحقّق الحقيقة في نفسها بحيث يتنزّه عن قابليّة العدم»؛ ولا اعتبار للفظ فإنّه إذا قيل: الوجود عدم العدم، لا يصير الوجود عدميًّا وقابليّة العدم هي العدم بالقوّة ونفي العدم بالقوّة هو غاية التوغّل في الوجود.

[١٠٧ظ] **(والإمكان ليس أمرًا موجودًا لصدقه على المعدوم، وقد عرفت أنّ معناه أنّ العقل لا يحكم بالوجود ولا بالعدم. والامتناع هو التوغّل في العدم.[٣٠٦])**

مسألة

[في قضيّة لازمة نفي شيئيّة المعدوم]

(نفي شيئيّة المعدوم أبطل العِلّيّة، واللزوم في المعدومات إلّا على تقدير الوجود وفي الأعدام رأسًا)؛ أي لما لم يكن المعدوم شيئًا؛ فهذا المعنى أبطل العِلّيّة، واللزوم في المعدومات إلّا على تقدير الوجود.

وأبطل العِلّيّة، واللزوم في الأعدام أصلًا ورأسًا؛ فالعِلّيّة هي مصدريّة أمرٍ لأمر[٣٠٧] آخر؛[٣٠٨] فهي لا تكون بين المعدومات إلّا على تقدير الوجود، ولا يكون في الأعدام أصلًا.

وأمّا اللزوم فقد مرّ في مسألة أنّ الحادث يحتاج إلى المؤثّر لِكَوْنه حادثًا أنّ اللزوم يطلق على أمرٍ عدميّ وعلى أمرٍ وجوديّ؛ فاللزوم بالمعنى الوجوديّ لا يكون بين المعدومات إلّا على تقدير الوجود، ولا يكون بين الأعدام أصلًا.

(فالقول بأنّ عدم كلّ ممكنٍ يحتاج إلى العِلّة وهي عدم[٣٠٩] علّة وجوده؛ باطل.)

ول لما بيّن أنّ العدم لا يعلّل بناءً على أنّ المعدوم ليس بشيء، أورد برهانًا بديعًا على أنّ العدم السابق لا يعلّل، فقال:[٣١٠]

(وممّا يؤكّده أنّ العدم السابق لزَيْد الحادثِ لو احتاج إلى عدم علّة وجوده لاحتاج هذا العدم إلى عدم علّة وجوده، ثمّ وثمّ إلى غير النهاية؛ لأنّ كلًّا من هذه

[٣٠٦] ج – هو التوغّل في العدم، صح هامش.
[٣٠٧] ج ب م – لأمر.
[٣٠٨] ج ب م: لآخر.
[٣٠٩] ج – عدم، صح هامش.
[٣١٠] ن – فقال.

الأعدام ممكن؛ إذ لو كان شيء منها[٣١١] واجبًا أو ممتنعًا لدام وجود زَيْد أو عدمه، فأعدام تلك العلل التي لا تتناهى مجتمعة فيه[٣١٢] قبل وجود زَيْد فلا يوجد زَيْدٌ إلّا وأن يرتفع جميعها، فتحدث[٣١٣] العلّل التي لا تتناهى دفعة مرتّبة، وهو محال.

مسألة

[الإمكان الذاتيّ لا يزول]

(**الإمكان الذاتيّ[٣١٤] لا يزول؛ لئلاّ يلزم الانقلاب فيجوز إعادة المعدوم خلافًا للفلاسفة.**

وقال البعض: يمتنع بجميع عوارضه، ولا نزاع في هذا؛ وإنّما قيّدوا به تسهيلًا لإقامة البرهان، وتقبيحًا لدعوى الإمكان؛ بل النزاع في إمكانه بعوارض لها مدخل في هويّته؛ أي مشخّصات يقول العاقل بها "أنا" [٣١٥])

فإنّ الرجل العاقل يقول في زمان شيخوخته: "أنا[٣١٦] فعلتُ كذا في الصِّبى"؛ فعُلم إنّ تغيّره من الصِّبى إلى الشيخوخة لا يقدح في هويّته.

(**فإنّ من العوارض سبقه على العدم اللاحق ومن عوارض الإنسان الولادة، ولم يقل أحد بعوده[٣١٧] كذلك، وأدلّتهم تدلّ على إنكارهم مطلقًا**)؛ أي أدلّة الفلاسفة ـ وهي التي ستأتي ـ تدلّ على إنكارهم مطلقًا؛ لا إنّهم ينكرون العود بجميع العوارض.

[٣١١] م - شيء منها، صح هامش.
[٣١٢] ج ب م - فيه.
[٣١٣] ن: فيجب.
[٣١٤] الإمكان الذّاتيّ: «بمعنى التجويز العقليّ الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، وهو أمر اعتباريّ يعقل للشيء عند انتساب ماهيّته إلى الوجود، وهو لازم لماهية الممكن قائم بها، ويستحيل انفكاكه عنها، ولا يتصوّر فيه تفاوت بالقوّة والضعف والبعد والقرب». المعجم الفلسفيّ لجميل صليبا، ١٣٥/١
[٣١٥] ن: أنّها.
[٣١٦] ن: إذا.
[٣١٧] ن: وجوده.

(لنا أنّه -تعالى- عالم بماهيّته وتشخّصه؛ فإنّ صورته الشخصيّة[٣١٨] حاضرة عنده، وإن كان مركّبًا فهو عالم بجميع أجزائه وعوارضه التي هو بها هو؛ إذ لولا هذا العلم امتنع الخلق، ثمّ زواله عنه محال.

إذا عُدم المخلوق فيمكن إعادته بإفاضة صورته في البسيط، وبها مع جميع أجزائه في المركّب على أنّ أجزائه لم تعدم عندكم؛ بل كساها "واهب الصور" صورةً أخرى؛ فيمكن أن يكسوها تلك الصورة. [١٠٨و]

فعليك أن تنظر إلى خطٍّ مكتوبٍ على حافّة أوراق الكتاب المجلّد كيف يُعدم بتقليب الأوراق، ويعود بضمّها فذلك بالنسبة إلى علمه وقدرته أسهل من هذا بالنسبة إلى علمنا، وقدرتنا؛ فاضمحلّ ما قالوا: إنّه لم يبقَ له ماهيّة، ولا هويّة[٣١٩] فكيف يحكم بصحّة العود؟ فإنّ التصوّر كافٍ للحكم)؛ أي لا يشترط لصحّة الحكم على الشيء وجود ماهيّته، وهويّته؛ بل تصوّره كافٍ لصحّة الحكم.

(وإن أرادوا أنّه كيف يُشار إلى المعدوم؛ فلا يلزم[٣٢٠] أنّه هو الذي كان معدومًا على ما قرّر في "التجريد"[٣٢١])

(فجوابه: أنّه يَعلم من يُعيده لعلمه بالمعدومات بحضور صورتها عنده، وأيضًا الموجِد ابتداءً إنّما يوجد ما صورته الشخصيّة حاضرة عندهُ فيُقال: بعد الوجود هذا بعينه المعدوم الذي أراد إيجاده)؛ أي فكذلك ههنا[٣٢٢] يُقال: بعد الإعادة هذا بعينه المعدوم الذي أراد إعادته.

(وما قيل: تخلّل العدم بين الشيء ونفسه غير معقول، استبعاد ساقط، والخطّ المذكور)؛ أي المكتوب على حافّة الكتاب المجلّد (يدلّ على أنّه معقول.

ومن ساقطات أوهام ما قيل: لو صحّ عوده لصحّ عود مِثله فلم يبق الامتياز، كذا في "الصحائف"[٣٢٣]

[٣١٨] الشخصيّة: «الشخصيّة عند القدماء هي التشخّص الفرديّ أو الفرديّة، وعند المحدّثين هي جملة من االخصائص الجسميّة، والوجدانيّة والنزوعيّة والعقليّة التي تحدّد هوية الفرد وتميّزه عن غيره. **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ٦٩٣/١

[٣١٩] م - ولا هويّة.

[٣٢٠] ج: يعلم؛ ن: يلزم.

[٣٢١] **تجريد الاعتقاد** لنصير الدين الطوسيّ، ص ٢٣

[٣٢٢] ج: هنا.

[٣٢٣] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٠

وأمّا في "شرح التجريد" فهكذا لو صحّ إعادته لصحّ أن يوجد مثله وقت الإعادة، فلم يبق فرق بين المُعاد، والمِثل إلّا بأنّ المعاد هو الذي عُدم، والمثل[٣٢٤] ليس[٣٢٥] هو الذي عُدم، فيلزم إشارة إلى المعدوم.[٣٢٦]

فأجيب في "الصحائف" بأنّه إن أُريد بالمثل المساوي في الماهيّة، فلا نسلّم عدم[٣٢٧] الامتياز أو في الجميع فلا نسلّم إمكانه.[٣٢٨]

وأنا أزيدُ عليه أنّ هذا لم ينشأ من صحّة العود فنُورِده على الوجود الأوّل، ثمّ إمكان المثل لا يوجب عدم الامتياز؛ بل إمكانه مع وجوده[٣٢٩] فوجود[٣٣٠] شخص مثل زَيْدٍ بحيث لا تميّز بينهما إن كان ممكنًا ومع ذلك هو غير موجود فلا اشتباه.

فإن[٣٣١] كان ممتنعًا نَمْنَعُه على تقدير صحّة العود، وهذا من دقائق فنّ النظر)؛ أي إذا ادّعى المعلّل الملازمة بين الشيئين، ثمّ ينفي[٣٣٢] اللازم بدليل؛ فللسائل أن يمنع الملازمة بعين ذلك الدليل؛[٣٣٣] لأنّه يدلّ على نفي اللازم على تقدير وجود الملزوم.

(**ثمّ لا نسلّم عدم الامتياز؛ بل يمتاز بتميّز من أعاده، وأيضًا عدم الامتياز لا يوجب الامتناع؛ فلا نسلّم عدم الامتياز إلّا بما ذكر**)؛ أي لا نسلّم أنّ المعاد لا يمتاز عن المثل إلّا بأنّ المعاد هو الذي عُدم، والمثل ليس هو الذي عُدم.

(**بل يمتاز بأنّه الذي كان، وهذا هو الذي لم يكن**)؛ أي إذا كان المعاد هو الذي كان لا يلزم الإشارة إلى المعدوم.

(**فإن قلتَ: لو صحّ فإن كان هذا الوجود غير الأوّل لا يكون هذا الموجود عين ذلك، وإن كان عينه كان الشيء الواحد مبتدأً ومعادًا.** [١٠٨ظ]

[٣٢٤] ن: المثال.

[٣٢٥] م - ليس، صح هامش.

[٣٢٦] **تجريد الاعتقاد** لنصير الدين الطوسيّ، ص ٧٠.

[٣٢٧] م - عدم، صح هامش.

[٣٢٨] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٠

[٣٢٩] ن - وجوده.

[٣٣٠] ن: وجود.

[٣٣١] ج: وإن.

[٣٣٢] ن: نفى.

[٣٣٣] ج - الديل.

قلت: إن تغيّر الوجود بتغيّر الأزمنة؛ نختار أنّه غيره، ولا يلزم تغيّر الموجود.)

فإنّ الأزمنة تتغيّر، ومع ذلك زَيْد الموجود في الزمان الثاني هو بعينه زيد الموجود في الزمان الأوّل لأنّ المشخّصات التي يُقال بها "أنا" لم تتغيّر.

(**وإن لم تتغيّر نختار أنّه عينه**)؛ أي إن[335] لم يتغيّر الوجود بتغيّر الأزمنة نختار أنّ هذا الموجود عين الأوّل.

)**ولا يلزم كونه مبتدأ، ومعادًا معًا، وإنّما يلزم إن[336] لو كان الزمان واحدًا**(؛ أي إنّما يلزم على تقدير كون هذا الموجود عين الأوّل كونه مبتدأ ومعادًا معًا،[337] لو كان الزمان واحدًا.

أمّا لو لم يكن الزمان واحدًا لا يلزم هذا فالمبتدأ هو هذا[338] الموجود في الزمان الأوّل والمعاد وهو[339] عينه؛ لكن في الزمان الثاني.

يتغيّر.

[335] ب - إن، صح هامش.

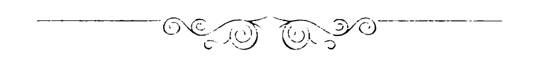
[336] ج - إن.

[337] ج م - معًا.

[338] ج - هذا.

[339] ج: هو؛ م - وهو.

[التعديل الثاني]



تعديل مباحث الواجب -تعالى وتقدّس-

(الواجب بالذّات موجود، وإلّا فكلّ موجود يحتاج إلى مؤثّر فهو)؛ أي المؤثّر **(إن احتاج إلى أثره دار؛ فيتقدّم الشيء على نفسه وهو محال، أو إلى غيره وهلمّ جرّا تسلسل؛ فيوجد سلسلة من آحاد[1] مرتّبة موجودة دفعةً بلا مبدأ وهو محال أيضًا؛ لأنّه لو وُجدت لكان كلّ فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو منها، ثمّ كلّيّة التالي.)**

وهو قولنا: «لكان كلّ فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هو منها».

(ليست بدليّة؛ بل هي شموليّة).

الكلّيّة البدليّة: أن يكون الحكم ثابتًا لكلّ واحد واحد على سبيل البدل نحو: كلّ إنسانٍ يشبع بهذا الخبز.

والكلّيّة الشموليّة: أن يكون الحكم ثابتًا لكلّ واحد واحد لا على سبيل البدل؛ بل مع ثبوته لكلّ فرد آخر، ولا يُراد بها الثبوت للمجموع من حيث المجموع؛ فإنّها قد يصدق بدونه نحو: كلّ واحد من أفراد العشرة عُشر العشرة.

[1] ج - من آحاد، صح هامش.

(**إذ كلّ فرد وُجد فهو بتلك الصفة**)؛ أي بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية ليس هو منها. (**فعند وجود أفراد تحته بتلك الصفة إن زالت**)؛ أي الصفة المذكورة (**عن الفرد السابق يلزم المبدأ فلا يزول[٢] أبدًا عن شيءٍ من الأفراد.**)

هذا دليل على أنّ الكليّة ليست[٣] بدليّة فإنّ كلّ واحد من الأفراد موصوف بأنّه وُجد[٤] فوقه جملة غير متناهيّة ليس هو منها؛ فإذا وُجدت تحت كلّ واحد أفراد آخر بتلك الصفة[٥] لا يمكن أن تزول تلك الصفة عن الفرد السابق؛ إذ لو زالت يلزم التناهي فكلّ فرد موصوف بتلك الصفة مع أنّ الأفراد الآخر موصوفة أيضًا بتلك الصفة من غير زوال تلك الصفة عن شيء من الأفراد[٦] فتكون الكلّيّة شموليّة لا بدليّة.

(**فإذا اجتمعت الأفراد دفعةً في وقت معيّن على وجه لا يخرج فرد عن السلسلة اجتمعت تلك الصفات**)؛ وهي أنّ كلّ فرد بحيث يوجد فوقه جملة غير متناهية لا يكون هذا الفرد منها.

(**وكلّ منها يوجب أن يوجد بدون موصوفه جملةً بلا مبدأ؛ فجميع الصفات الحاصلة دفعةً أوجب أن يوجد بدون شيءٍ من موصوفاتها وهي الأفراد جملةً بلا مبدأ فيلزم الكلّ بدون شيء من الأجزاء، وبعبارة أخرى**) [١٠٩و]

هذا البرهان قريب في المعنى ممّا ذكر؛ لكنّه معبّر بعبارة أخرى،[٧] وهي:

(**لو وُجدت سلسلة كما ذكر صدقُ "لا شيء من الأفراد المعيّنة" شرطٌ[٩] لوجود ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية من غير أن يشترط معه معيّن آخر؛ لأنّ كلّ معيّن وُجد فهو بحيث لو انقطع، فعلى تقدير انقطاعه إن شُرِط وجود معيّن آخر يلزم التناهي.**

ج: ينفكّ.
م: ليس.
ج: يوجد.
م – الصفة.
م: منها.
ج – أخرى، صح هامش.
م – وهي.
بشرط.

وهكذا إلى المعلول الأخير[10] **فيلزم المطلق بدون شيء من المعيّنات**)؛ أي لو وُجدت سلسلة من آحاد مرتّبة موجودة دفعةً بلا مبدأ صدقُ "لا شيء من الأفراد المعيّنة" شرطٌ[11] لوجود ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية؛ إذ لو كان شيء من المعيّنات شرطًا يلزم التناهي.

وإنّما قال: **لوجود ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية**؛ لأنّ كلّ معيّن شرط لوجود الجملة الغير المتناهية المعيّنة؛[12] وهي الجملة التي تكون ذلك المعيّن من أفرادها؛[13] لكنّ كلّ معيّنٍ يفرض فهو بحيث يوجد بدونه ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية.

ثمّ كلّيّة هذه السالبة وهي لا شيء إلى آخره شموليّة لا بدليّة؛ أي لا يكون شيء من المعيّنات شرطًا، ثمّ مع عدم شرطيّة هذا المعيّن لا يكون معيّن آخر شرطًا.

إذ لو كان يلزم التناهي فلو انقطع عن السلسلة فرد معيّن يوجد بدونه ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية، ثمّ على تقدير انقطاعه إن انقطع فرد آخر، وهكذا وهكذا إلى أن لا يبقى شيء من المعيّنات يجب أن يبقى ما يُطلق عليه أنّه جملة غير متناهية فيلزم المطلق بدون شيء من الجزئيّات وهو محال.

وهذا البرهان بالعبارتين المذكورتين ما مسّه إلّا خاطري، وهو قطعيّ، عظيم الشأن، ولم يتيسّر للمتقدّمين، والمتأخّرين على إثبات الواجب -تعالى وتقدّس- برهان مثل هذا.

وبالله الحول، والقوّة.

[10] المعلول الأخير: «هو ما لا يكون علّة لشيء أصلًا». التعريفات للجرجانيّ، ص ٢٨٤
[11] ن: بشرط.
[12] ن - المعينة.
[13] ن: أفراده.

برهان آخر

[يتعلّق بوجود الواجب -تعالى-]

(**كلّ أفراد وُجدت خارجًا متناهية إذ يصدق عليها الآحاد المجتمعة فالعدد مقول عليها**)؛ أي بكلمة "ذو فإنّ العدد هو المقدار المنفصل، والمقدار المنفصل قائم بالمعدود؛ إذ هو عرض، والمعدود محلّه.

(**ثمّ إذا زِيدَ عليها فرد أو نُقص يُقال: عدد الأوّل زائد على عدد هذا، ناقص عن عدد ذلك بواحد فكلّ منها عدد معيّن**)؛ أي متميّز عن الآخر فكلّ واحد من الأعداد نوع متميّز عن العدد. فالمئة نوع متميّز[14]، وهذه المئة، وتلك المئة أشخاصها، والآحاد مقوّماتها.

(**وكلّ عدد معيّن ذو طرفين أحدهما واحد ليس دونه واحد، والآخر واحد ليس فوقه واحد من ذلك العدد؛ إذ لولاه**)؛ أي لولا الطرف الآخر (**لا يتميّز عن عدد تحته؛ لأنّ بقيّة الأفراد مشتركة، ولولا**[15] **أنّه نهايته لا يتميّز عن الزائد**)؛ كالمئة فإنّها تتميّز عن تسعة وتسعين بالواحد الذي ليس فوقه واحد آخر من العدد الذي هو مئة؛ إذ لولا هذا الواحد لا تتميّز عن تسعة وتسعين. لأنّ غير هذا الواحد مشترك بين تسعة وتسعين وبين المئة. [١٠٩ظ]

فالمئة تتميّز بالواحد الزائد على تسعة وتسعين، ولولا أنّ هذا الواحد الزائد نهاية المئة لا تتميّز عن مئة بواحد.

فإذا عرفتَ هذا الحكم في العدد المتناهي، فكذلك في غير المتناهي ضرورة تميّزه عن الزائد والناقص.

(**فإذا كان له طرفان فهو متناهٍ لكونه محصورًا بين حاصرين فكلّ أفراد في الخارج فهي متناهية وأنا منفرد بهذين البرهانين**)

[البراهين المشهورة في وجود الواجب -تعالى-]

(وأمّا البراهين المشهورة: فمنها لو وجدت سلسلة من علل ومعلولات لا مبدأ لها فإن كان لمجموعها وجود زائد على وجودات الأفراد بأسرها فله علّة تامّة وهي الأفراد بأسرها.

وإن لم يكن فالسلسلة هي نفس الأفراد بأسرها فلها على التقديرين علّة تامّة؛ وهي لا تكون نفسها، ولا داخلًا فيها؛ لأنّ كلّ بعضٍ فُرِضَ فعِلّته أولى؛ ولأنّه حينئذ يصير عِلّة لنفسه ولعِلّته ولا خارجة؛ لأنّ السلسلة فُرضت مشتملة على حميع ما يحتاج إليه.

أقول: معنى أنّ للأفراد بأسرها علّة أنّ لهذا الفرد علّةً، ولذلك علّة فالعلّة التامّة للفرد الأخير جميع ما فوقه فهذه الجملة إن كان لها وجود زائد على الأفراد بإسرها فهي علّتها، وإن لم يكن فمعناه ما ذكر فكلّ فرد علّته جميع ما فوقه، وهكذا.)

اعلم أنّ الجملة المركّبة على[16] ثلاثة أقسام:

أحدها: أن لا يحصل للجملة هيئة اجتماعيّة فوجود الجملة حينئذٍ[17] هي وجودات الأجزاء.

وأمّا أن يحصل لها هيئة اجتماعيّة فحينئذٍ وجود الجملة زائد على وجودات الأجزاء: كالعشرة، وهذا على قسمين:

إمّا أن لا يحصل بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ الفعل: كالمزاج، وإمّا أن يحصل: كالبيت، والإنسان.[18]

إذا عرفت هذا فالجملة الحاصلة من جميع الممكنات إن كان[19] لها وجود زائد على وجودات الأفراد بأسرها فللجملة علّة تامّة؛ وهي الأفراد بأسرها[20] وإن

[16] ب ن – على.
[17] ب م ن – حينئذ.
[18] ج: كالإنسان.
[19] ج – كان، صح هامش.
[20] ب م ن – بأسرها.

لم يكن لها وجود زائد فالجملة هي[٢١] نفس الأفراد بأسرها؛ وعلى التقديرين للأفراد بأسرها علّة تامّة؛[٢٢] وهي ليست نفس المجموع، ولا داخلة، ولا خارجة كما في المتن.

فأجاب: بأنّ معنى قوله: «للأفراد علّة تامّة»؛ أنّ لهذا الفرد علّة تامّة وهي جميع ما فوقه، ولذلك الفرد علّة تامّة وهي جميع ما فوقه.

فحصل الجواب على التقديرين: تقدير أن يكون للمجموع وجودٌ زائدٌ، وتقدير أن لا يكون.

أمّا على التقدير الأوّل؛[٢٣] فلأنّه حينئذ تكون العلّة التامّة للمجموع الأفرادَ بأسرها، ولا يلزم كون الشيء علّة لنفسه، ثمّ للأفراد بأسرها علّة تامّة بمعنى: أن لهذا الفرد علّة تامّة وهي جميع ما فوقه.

وأمّا على التقدير الثاني؛ فلأنّ الجملة نفس الأفراد بأسرها، فلأفراد[٢٤] بأسرها علّة تامّة بمعنى: أنّ للفرد الأخير علّة تامّة وهي جميع ما فوقه، ثمّ للفرد الذي فوق الأخير علّة تامّة وهي جميع ما فوقه، وهلمّ جرّا فلا يتمّ البرهان.

فقوله: «وإن لم يكن فمعناه ما ذكر»؛ أي إن لم يكن للمجموع وجود زائد فمعنى قوله: «إنّ له علّة تامّة»؛ أنّ لهذا الفرد علّة، ولذلك علّة.

[١١٠و] **(ومنها أنّ كلّ علّة مع معلولاتها متأخّرة عن علّة؛ فكلّ جملة مسبوقة بعلّة فالمجموع مسبوق بعلّة[٢٥] وإلّا لم يكن البعض مسبوقًا والمقدّر خلافه.**

أقول: الجميع مسبوق بمعنى أنّ هذا مسبوق بواحد، وذلك مسبوق بآخر، لا أنّ المجموع[٢٦] مسبوق بواحد سابق على الجميع؛ لأنّ هذا غير لازم لتلك المقدّمات؛ بل ينافيها)؛ لأنّ اللازم من تلك المقدّمات أن يكون هذه الجملة

[٢١] ج – هي.
[٢٢] م – تامّة.
[٢٣] ج – الأفراد بأسرها فللجملة علّة تامّة   أمّا على التقدير الأوّل، صح هامش.
[٢٤] ج – فلأنّه حينئذ يكون العلّة التامّة للمجموع   فلأنّ الجملة نفس الأفراد بأسرها، فلأفراد. وهذا المقطع لسبب الطمس لم يكن ممكنًا قراءته.
[٢٥] ج – فالمجموع مسبوق بعلّة.
[٢٦] ج: الجميع.

مسبوقة بواحد، وتلك الجملة مسبوقة بواحد آخر وهكذا فتتعدّد[٢٧] الآحاد السابقة لما كان لازمًا لتلك المقدّمات؛ فيكون الفرد السابق على الجميع واحدًا، يكون منافيًا لتلك المقدّمات.

(ومنها برهان التطبيق:[٢٨] وهو إنّه لو وُجدت سلسلة كذلك لأمكن وجود جملة ناقصة عنها بعشرة موضوعة هذه على تلك بحيث يقع كلّ فرد من هذه على فرد من تلك ابتداءً، وهما[٢٩] من المعلول الأخير، فإن لم تنقطع هذه على شيء من أفراد تلك تساوى الزائد والناقص، وإن انقطعت فهي متناهية فكذا تلك الزائدة بعشرة، ومنع إمكان الانطباق، والتساوي على تقدير عدم الانقطاع؛ والأوّل ضعيف، والثاني محلّ بحث.)

الإمام نجم الدين الكاتبيّ[٣٠] قد منع إمكان الانطباق بأمور واهية: كعدم قدرة العقل على التطبيق لامتناع الضبط، ونحو ذلك، ولإخفاء في إمكانه الذاتيّ.[٣١]

وقيل أيضًا لا نسلّم أنّ الناقص لو لم ينقطع على شيء من الزائد لزم[٣٢] التساوي.

لِمَ لا يجوز أن لا ينقطع على شيء من الزائد؟ لأنّ الانقطاع من خواصّ المتناهي، ومع ذلك لا يكون مساويًا له فإنّ الجملة الغير المتناهية يمكن أن تكون أقلّ من جملة أخرى غير متناهية مع أنّ الأوّل لا ينقطع على شيء من

ن: فتعدّد.

البرهان التطبيقي: «هو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة، وممّا قبله بواحد مثلًا إلى غير النهاية جملة أخرى، ثّم تطبق الجملتين بأن تجعل الأوّل من الجملة الأولى بإزاء الأوّل من الجملة الثانية والثاني بالثاني، وهلمّ جرّا. فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد يوجد في الأولى ما لا يوجد في إزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى؛ لأنّها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٦٥

ن: بها.

نجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ الكاتبيّ القزوينيّ (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م): وُلد في القزوين، ويُقال له دَبيران، هذه تأتي بمعنى الحكيم المنطقي. يُعرف بتوسّعه في الفلسفة، والفلك والرياضة والمنطق. وكان الكاتبيّ من أستاذ ابن المطهّر الحلّيّ، وقطب الدين الشيرازيّ، وهو من تلاميذ نصير الدين الطوسيّ. ودرّس في مدراس النظاميّة والقزوين. وأشهر آثاره منها: "**الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية**" المعروفة بـ"الشمسيّة" و"**حكمة العين**" في المنطق والطبيعيّ والرياضيّ، و"**المفصّل شرح المحصّل**" لفخر الدين الرازيّ، و"**شرح القطب التحتاني** دُفن في مقابر الصوفيّة بالسورية. انظر: **الوافي بالوفيات** للصفدي ٢٤٤/٢١-٢٤٥؛ فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبيّ، ٥٧/٣-٥٨.

حكمة العين لنجم الدين عليّ بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ، ص ٢٦-٢٧.

ب ن: يلزم.

الثانية: كمقدورات الله -تعالى- فإنّها أقلّ من معلوماته؛ لأنّ الأولى مخصوصة بالممكنات، والثانية تشمل الممكنات والممتنعات ومع ذلك كلّ واحدة منهما غير متناهية لا ينقطع عدد أحديهما على شيءٍ من عدد الأخرى.

ويمكن أن يُجاب عن هذا بأنّ معلومات الله -تعالى- ، ومقدوراته كلّ منهما جملة غير متناهية؛ لكنّ غير مرتّبة، وبحثنا في المرتّبة.

فيُقال: على هذا الجواب أنّا أوردنا المعلومات، والمقدورات سندًا للمنع تبرّعًا، ولا يبحث على السند فتركنا السند فعليكم البرهان على أنّه لو لم ينقطع لزم التساوي على أنّا فرضناهما غير متناهيين، وغير متساويين فلا ينقطع أحداهما على شيء من الأخرى مع عدم التساوي.

‹**ومنها أنّه لا يكون بين المعلول الأخير وبين كلّ فرد جملة غير متناهية لكونها محصورة بين حاصرين فالكلّ متناهٍ؛ لأنّه بين فردين، ومُنع هذا**›؛ أي مُنع أنّ الكلّ واقع بين فردين، وإنّما يكون كذلك لو كان الكلّ متناهيًا، فإنّا فرضناه بحيث لا يكون له في جانب المبدأ طرف فكيف يكون واقعًا بين فردين؟

تنبيه[٣٣]

[في أنّ التسلسل ممتنع في الموجودات]

‹**اعلم أنّ التسلسل ممتنع في الموجودات دفعةً المرتّبة سواءً كان في طرف المبدأ أو لا**

[١١٠ظ] **فبرهاننا الأوّل، وبراهينهم[٣٤] سوى التطبيقيّ؛ يدلّ على القسم الأوّل**›؛ أي على امتناع التسلسل في طرف المبدأ.

التنبيه: «إعلام ما في ضمير المتكلّم للمخاطب، وفي اللّغة هو الدلالة عمّا غفل عنه المخاطب. وفي الاصطلاح ما يُفهم من مجمل بأدنى تأمّل إعامًا بما في ضمير المتكلّم للمخاطب. وقيل: التنبيه قاعدة تُعرف بها الأبحاث الآتية بجملة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٣.

براهين.

(**وهو**)؛ أي التطبيقيّ (**على كليهما،**[٣٥] **وكذا عندنا**)؛ أي التسلسل ممتنع عند المتكلّمين (**في الموجودات دفعةً، وهي غير مرتّبة: كالنفوس البشريّة، فهي متناهية خلافًا للفلاسفة؛ فإنّه لا بداية لخلق الإنسان عندهم، فالنفوس وُجدت بلا مَبدأ.**

ثمّ هي لا تفني؛ فالأفراد التي قد وُجدت مجتمعةً؛ لكن بلا ترتيب، كذا[٣٦] **عندنا**)؛ أي التسلسل ممتنع عندنا (**في طرف المَبدأ، وإن لم يكن موجودة دفعةً سواءً كانت مرتّبة**[٣٧] **أو لا: كالأزمنة الماضية، والأناسي التي**[٣٨] **عُدمت كلّها أو بعضها خلافًا للفلاسفة.**)

فإنّ عندهم الأزمنة الماضية غير متناهية في طرف المبدأ؛ أي قبل كلّ زمانٍ كان زمان؛ لكنّ الأزمنة غير موجودة دفعةً وهي مرتّبة.

وعندنا لم يكن قبل كلّ زمان زمان؛ بل لوجود الزمان بداية، والأناسي التي عدمت كلّها أو بعضها نظيرًا لأفراد الغير الموجودة دفعةً للغير[٣٩] المرتّبة، ولها بداية عندنا خلافًا للفلاسفة.

(**لهم أنّ التطبيقيّ يدلّ على امتناع ما ذكرنا فقط**)؛ أي الموجودة دفعةً المرتّبة

فالأدلّة الدالّة على القدم[٤٠] السالمة[٤١] عن معارضة البرهان التطبيقيّ؛ تدلّ على الإمكان.

(**قلنا: بل على الكلّ؛ لأنّ ما يحدث من النفوس البشريّة في كلّ يومٍ عدد متناهٍ فجميعها مرتّبة باعتبار وجود عدد متناهٍ في هذا اليوم، فكذا في الأمس، وهلمّ جرّا فيتمشّي التطبيقيّ.**)

ن: كلّيَتهما.

ج: وكذا.

ج – مرتّبة.

ج – التي.

ج: الغير.

ج ن: العدم؛ ن + السابق؛ وفي هامش م: أي قدم الزمان والنفوس.

ج: السابقة؛ السالم.

وفي هامش ب: أي إمكان العلل.

اعلم أن النفوس البشريّة متناهية عندنا؛ ولوجودها[٤٣] مَبدأ. ولو سُلّم أنّها لا بداية لخلقها كما عند الفلاسفة فالبرهان التطبيقيّ يدلّ على تناهيها أيضًا؛ لأنّها أفراد مرتّبة موجودة دفعةً.

وإنّما قلنا: «إنّها مرتّبة»؛ لأنّ الأزمنة مرتّبة: كاليوم، وأمس، وأوّل من أمس إلى غير النهاية؛ ففي كلّ يومٍ قد وُجدت جملة متناهية: كمئةٍ، وألفٍ، ونحوهما، وكلّ ما وُجد لم يعدم فيُبرهن على أعداد الجمل المرتّبة بالتطبيقيّ.

ثمّ كلّ جملة مركّبة[٤٤] من أفرادٍ متناهيةٍ فالكلّ متناهٍ فيتمشّي البرهان التطبيقيّ.

(**ثمّ يُبرهن على تناهي الأيام الماضية بتطبيق النفوس الحادثة فيها عليها**.)

لما بيّن أنّ التطبيقيّ يتمشّي في الأفراد الموجودة دفعة الغير[٤٥] المرتّبة: كالنفوس الناطقة؛ أراد أن يبيّن أنّه يتمشّي في الأفراد المرتّبة الغير الموجودة دفعةً: كالأزمنة الماضية بتطبيق النفوس الحادثة في تلك الأزمنة على تلك[٤٦] الأزمنة.

فإنّ النفوس لما ثبت تناهيها بالتطبيقيّ، ثمّ في كلّ يومٍ قد وُجد جملة متناهية من النفوس، فعدد الأيّام كعدد تلك الجمل، وعدد الجمل متناهٍ فعدد الأيّام أيضًا متناهٍ.

(**وأيضًا ما وُجد وإن كان غير مرتّب**[٤٧] **فعدده مرتّب ترتيبًا طبيعيًّا. والمعدود وإن فني فعدده ثابتٌ في اللوح أو العقل**).

هذا دليل آخر على أنّ التطبيقيّ يدلّ أيضًا على امتناع التسلسل في الموجودات دفعة الغير المرتّبة وفي المرتّبة الغير الموجودة دفعةً.

[١١١و] (**وبرهاننا الثاني**)؛ وهو قوله: «كلّ أفراد وُجدت خارجًا متناهية» إلى آخره.

(**وقد أثبت تناهيه**)؛ أي تناهي ما وُجد وإن كان غير مرتّب إلى آخره.

٤٣ م – لوجودها، صح هامش.

٤٤ ج: ملتئمة.

٤٥ ب ن – الغير.

٤٦ ج – تلك، صح هامش؛ ن – تلك.

٤٧ مرتبة.

(**وإمّا لا في طرف المبدأ، فما**[48] **لا يوجد دفعةً واقعٌ اتّفاقًا بمعنى أنّ عدده لا يقف على حدٍّ؛ بل كلّ ما يوجد فإنّه يمكن أن يوجد غيره؛ لكنّ كلّ ما يوجد يكون متناهيًا**)؛ كأزمنة بقاء الأشياء الباقية أبدًا، كأزمنة بقاء[49] الأفلاك عند الفلاسفة، وكأزمنة خلود أهل الجنّة والنار، وكأنفاس أهل الجنّة والنّار عند أهل السنّة.

(**فالعدد غير متناهٍ بهذا المعنى**)؛ أي بمعنى أنّ كلّ عدد يوجد؛ يمكن أن يوجد أكثر منه مع أنّ جميع ما هو موجود متناهٍ.

تنزيه

[في أنَّ حقيقة الحقّ -تعالى- لا تدرك عقلا]

لما فرغ من إقامة الدليل على وجود واجب الوجود -تعالى تقدّس- بيّن أنّ حقيقته منزّهة عن العقول، والأوهام، فسمّى هذا الفصل بـ"التنزيه"[50]

(**لما كان مدركات العقل بديهيّات، وكسبيّات مستندةً بلا وسطٍ وبوسطٍ إلى محسوسات ظاهرة، وباطنة؛ تنزّهت حقيقة الحقّ -تعالى- عن**[51] **أن تدرك عقلًا، ومع ذلك لا يبعد أن يكحل بصائر بعض الأرواح القدسيّة بكُحْل الجواهر العلويّة فيطّلع به على حقيقته -تبارك وتعالى- رزقنا الله وإيّاكم.**) أي لا يبعد أن يعطي بعض الأرواح القدسيّة قوّة تليق بالجواهر العلويّة دون الأجسام السفليّة تدرك بتلك القوّة حقيقة الحقّ -تبارك وتعالى-.

ولما كان كُحل الجواهر من الأكحال التي تُزيد نور البصر ذكره على سبيل الاستعارة، وأراد القوّة المذكورة شرّفنا الله -تعالى- بتلك السعادة التي هي الغاية القصوى.

(**وَمَا أَبْعَدَ عن الحقّ مذهبَ الفلاسفة أنّ حقيقته هي الوجود المقيّد بقيدٍ سلبيٍّ مع أنّهم جعلوا الوجوب عين حقيقته.**

[48] ج: فيما.
[49] م - بقاء، صح هامش.
[50] التنزيه: «عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر». **التعريفات** للجرجاني، ص ٩٣.
[51] م - عن، صح هامش.

وقالوا: هو أمر ثبوتيّ؛ لأنّه يؤكّد الوجود فكيف يكون مفهومه مفهوم الوجود المقيّد بقيد سلبيّ.)

لما عرف أنّ الوجود، والكون، والتحقّق ألفاظ مترادفة.

والوجود المجرّد عن الموجود، والكون المجرّد عن الكائن، والتحقّق المجرّد عن المتحقّق ممّا تشهد[٥٢] بديهة العقل على امتناعه، فكيف تكون حقيقة الواجب -تعالى- مع أنّهم جعلوا تارةً الوجوب بالذّات حقيقة الواجب -تعالى-.

وقد جعلوه أمرًا وجوديًّا فلو كان حقيقة الواجب -تعالى- الوجود المقيّد بقيد سلبيّ كان[٥٣] الوجوب بالذّات بعينه هو الوجود المقيّد بقيد سلبيّ، ولا يمكن أن يكون الأمر الوجوديّ بعينه هو الأمر المقيّد بقيد سلبيّ.

(وعندنا: الوجود، والوجوب عين الحقيقة؛ لا بمعنى أنّه لا مفهوم لحقيقته إلّا الكون المقيّد على ما سبق بيانه)؛ بل بمعنى أنّ وجوده نفس كونه حقيقةً مخصوصةً لا عرضًا قائمًا بالحقيقة المخصوصة بعد كونه حقيقةً مخصوصةً.

(ثمّ من مخترعات بعض الحشويّة: أنّ واجب الوجود هو الوجود المطلق[٥٤] المحيط بجميع الموجودات،[٥٥] ولهم على ذلك حجج داحضة)؛ أي باطلة.

(منها: أنّ الواجب إمّا المعدوم أو العدم أو الموجود أو الوجود والأوّلان باطلان وكذا الثالث؛ لأنّ الموجود مركّب في العقل؛ لأنّه ما له الوجود، فتعيّن الرابع. [١١١ظ]

أقول: إن أراد مفهوم هذه الأمور فالحصر باطل، وكذا تركّب الموجود؛ لأنّ الواحد الذي معه واحد آخر يمتنع أن يكون اثنين.

ب: يشاهد.

ج - كان، صح هامش؛ ج + أنّ.

الوجود المطلق: هو الكون وهو مفرد، وليس له جنس، ولا فصل، ويشمل جميع الموجودات. **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفي، ص ٩٣١.

وحدة الوجود عند الصوفية: «هي وحدة الوجود الواجب الحقّ في ذاته وصفاته وأفعاله، على أن ما سواه عدم، لا على أنه حلّ في شيء أو اتّحد مع شيء. وذلك أنّ إطلاق الوجود عندهم ينصرف إلى الوجود الكامل، الذي وجوده من ذاته، وهو وجود الحقّ، دون سواه، ووجود ما سواه مستمد من وجوده». **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٤٩.

وإن أراد ما يصدق عليه فعدم التركّب أظهر، وعليك أن تعلم أنّ كثيرًا ما يحكم العقل ببساطة أمر، ثمّ لا يمكن التعبير عنه إلّا بتركيب أو الوهم يأبى توهّمه إلّا بتركيب؛[٥٦] فهذا لا يقدح في بساطته: كالنقطة[٥٧] لا تتوهّم، ولا تعبّر عنها إلاّ بشيء ذو وضعٍ لا جزء له.

وأيضًا قالوا: ما هو في الخارج إمّا الوجود أو الموجود أو الماهيّة المشخّصة؛ والثاني مركّب، والثالث بدون الوجود معدوم، فتعيّن الأوّل.

أقول: قد سبق أنّ الموجود غير مركّب، والماهيّة المشخّصة ترادفه)؛ أي الموجود، والماهيّة المشخّصة مساويان فإنّ كلّ موجود في الخارج مشخّص فيه، وكلّ مشخّص في الخارج موجود فيه.

فقوله: **والماهيّة المشخّصة بدون الوجود معدومة؛**[٥٨] باطل؛ لأنّها إنّما تكون معدومة لو لم تكن موجودة؛ فواجب الوجود ماهيّة موجودة مشخّصة، ولا يلزم من هذه القيود التركّب[٥٩] لما مرّ.

(ثمّ احتياج المطلق في الوجود[٦٠] إلى المخصّصات،[٦١] وغيرُه ممّا لا يخفى على ذي حسٍّ فضلًا عن ذوي العقول؛ يُبطل هذه النِحلة المضمحلّة.)

«احتياج المطلق» مبتدأ، «وغيرُه» بالرفع عطف عليه، و«ممّا لا يخفى» متعلّق بـ«غيرُه»، وقوله: «يبطل» خبر المبتدأ.

واعلم أنّ واجب الوجود معناه: موجود يكون وجوده واجبًا، فيكون الوجود المطلق واجبًا، مبنيّ أوّلًا: على أن الوجود موجود، وثانيًا: على أنّ المطلق وهو الكلّيّ الطبيعيّ[٦٢] موجود، وثالثًا: على أنّ المطلق إن كان موجودًا لا يفتقر في

ب ن - أو الوهم يأبى توهّمه إلّا بتركيب.

النقطة: النقطة ثلاثة أقسام؛ مادّيّة، ورياضيّة، وميتافيزقيّة. أمّا النقطة المادّيّة فهي أصغر شيء يمكن أن يُشار إليه بالإشارة بالحسّيّة. وأمّا النقطة الرياضيّة: فهي معنى هندسيّ أوّليّ لا يمكن تعريفه إلّا بنسبته إلى غيره، كقولنا: إنّ النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع، وهي نهاية الخطّ. وأمّا النقطة المتافيزيقيّة: هي الذرّة. المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٩٣١.

م: معدوم.

ن: التركيب.

ن: الموجود.

ج - المخصّصات، صح هامش.

الكليّ الطبيعيّ: «الكليّ ينقسم إلى ثلاثة: طبيعيّ، عقليّ ومنطقيّ. فالإنسان مثلًا فيه حصّة من الحيوانيّة فإذا أطلقنا عليه أنّه كلّيّ فهنا ثلاثة اعتبارات. أحدها أن يُراد به الحصّة التي شارك بها الإنسان غيره فهذا هو الكليّ الطبيعيّ». المعجم

وجوده إلى المخصّصات؛ لكنّ افتقار المطلق إلى المخصّصات أمر بديهيّ لا نزاع لأحد.

فذكر في المتن: هذا، دون الأوّلين لمكان النزاع فيهما،[٦٣] وإنّما قال:

«وغيرُه ممّا لا يخفى على ذي حسٍّ فضلًا عن ذوي العقول»؛ لأنّ كون الوجود المطلق واجبًا إنّما يتأتّى على القول بأنّ الوجود مفهوم واحد مشترك اشتراكًا معنويّا حتّى لو لم يكن مفهومًا واحدًا؛ بل مشتركًا اشتراكًا لفظيّا فحينئذٍ لا يتأتّى هذا القول.

إذا عرفت هذا فهذه القضيّة وهو أنّ الوجود مفهوم واحد وهو[٦٤] واجب الوجود؛ قضيّة لا يخفى بطلانها على من كان له حسّ؛ لأنّ الوجود إن كان حقيقة واحدة، كان حقيقة[٦٥] لا يبقى بعض أفراده؛ لأنّ صحاب الحسّ إذا شاهد أنّ بعض الموجودات تنعدم؛ لا يخفى عليه أنّ وجوداتها لا تبقى.

ثمّ قولنا: «وكلّ حقيقة لا يبقى بعض أفرادها فهي لا تكون واجب الوجود»؛ قضيّة بديهية ثابتة في كلّ النفوس؛ لأنّ الحقائق التي لا تبقى أفرادها: كالإنسان، والفرس وغير ذلك؛ كلّ الناس متّفقون على أنّها ليست بواجبة الوجود بناءً على عدم بقاء أفرادها

[١١٢و] فإذا كانت الصغرى بحيث لا يخفى على ذي حسّ، وكانت الكبرى بديهيّة لا تخفى على أحد، وكان التركيب بديهيًّا على الشكل الأوّل؛ فالنتيجة بحيث لا يخفى على ذي الحسّ إمّا مطلقًا، وإمّا عند التوجّه.

وكان منشأ هذا الباطل توهّمهم: أنّ الوجود حقيقة واحدة، وهو لا يقبل العدم لئلّا يجتمع النقيضان، وكلّ[٦٦] ما لا يقبل العدم فهو واجب، إمّا أنّه ليس حقيقة واحدة؛ بل الاشتراك لفظيّ.

فقد ذكر في أوّل الكتاب ثمّ على تقدير التسليم: الموجود نقيض المعدوم؛ فلا يُحمل أحدهما على الآخر مواطأة فلا يكون الموجود معدومًا في زمان واحد.

الشامل لعبد المنعم الحفني، ص ٦٨٩

ب م ن: فيها.

ج ب م – وهو.

ج – كان حقيقة.

ج – كلّ، صح هامش.

وأمّا الوجود والعدم متنافيان أيضًا فلا يكون الوجود عدمًا؛ لكن هذه المنافاة لا تنافي حمل الاشتقاق[٦٧] فلا امتناع في قولنا:[٦٨] «الوجود معدوم»، كما أنّ الجوهر والعرض متنافيان؛ لكن يُحمل العرض على الجوهر بالاشتقاق.

وقد اتّخذ بعض جهّال المتصوّفة، وضُلّال المتفلسفة هذا الباطل مذهبًا، وقد وجدت رسالة مزخرفة في هذا الباب فحرّرتُ رسالةً في إبطالها. مبدأها:[٦٩] الحمد لله المتعال عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

فاطلُبْها فإنّ فيها مباحث شريفة وبالله العصمة والتوفيق.

تنبيه

[على الفرق بين الاسم والمسمّى]

(للواجب -تعالى- أسماءٌ.

فاسم الشيء مدلول اللفظ الذي وُضع ليُفهم منه ذاته المحمول عليه بـ"هو هو".)

اعلم أنّه إذا سُمّي إنسان بـ"زيد" معناه: أنّ الواضع وَضَعَ لفظ "زيد" بحيث إذا أطلق يُفهم من مدلوله ذلك الإنسان الذي حُمل عليه ذلك المدلول بـ"هوهو

فالاسم هو مدلول ذلك اللفظ لا نفسُ ذلك اللفظ؛ لأنّ الاسم يُحمل على المسمّى بـ"هوهو" كما يقال: هذا زيدٌ؛ لا يُراد أنّه لفظ "الزاي"، و"الياء"، و"الدال"؛ بل هو مدلول ذلك اللفظ فيتوهّم الواضع لذلك اللفظ مدلولًا، ثمّ يعيّن أنّه ذلك الشخص فلا بدّ من حمل المواطأة[٧٠] بين الاسم والمسمّى.

ففي المتن أثبت هذا بقوله:

[٦٧] حمل الاشتقاق: «وأن لا يكون محمولًا عليه بالحقيقة؛ بل يُنسب إليه: كالبياض بالنسبة إلى الإنسان». **الكلّيّات** للكفوي، ٣٧٩.

[٦٨] ن + عدمًا.

[٦٩] ج ب م: مبدأه.

[٧٠] حمل المواطأة: «هو أن يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا :الإنسان حيوان». **الكلّيّات** للكفوي، ٣٧٩.

(فإنّ الأمور تسند[71] إلى اسم الشيء، ولو كان هو اللّفظَ[72] لما صحّ ذلك.)

كما يُقال: زيد هذا الشخص، وكما يُقال: زيد جاء، ولو كان الاسم هو اللفظ لَمَا صحّ الاسناد؛ فعُلم أنّ الاسم هو المدلول لا اللفظ.

(فعُلم أنّه عين المسمّى خارجًا لا مفهومًا.)

فإنّه لا يجب أن يكون مدلول ذلك اللفظ هو ذلك الشخص بحسب المفهوم؛ بل هو غير ذلك في الوجود الخارجيّ بسبب الوضع.

(وأمّا اللفظ فيُسمّى بالتسيمة.)

اعلم أنّ هنا أربعة أمور: الأوّل التكلّم.

ثمّ الحاصل بالتكلّم وهو الحروف المركّبة تركيبًا مخصوصًا فهذا يُسمّى بالتسمية.

ثمّ مدلوله وهو الأسم.

ثمّ الشخص المسمّى.

(وهذا التحقيق يغنيك عن الإطناب[73] في الباب)؛ فإنّ المتكلّمين أطنبوا في هذه مسألة غاية الإطناب.

وفي هذه مسألة خلاف المعتزلة؛ فإنّ عندهم: الاسم غير المسمّى، فإنّ الاسم عندهم هو اللفظ.

[١١٢ظ] ولا شكّ أنّ الاسم لو كان هو اللفظ لكان غير المسمّى؛ لكن غلطوا في أنّ الاسم هو اللفظ؛ بل[74] يجب أن يكون مدلول اللفظ على ما حقّقناه.[75]

(فإذا قلنا: الله -تعالى- واحد؛ فمعنى اللفظ المُنبِئ عن المشتقّ منه هو[76] الاسم، والمدلول هو المسمّى.[77])

[71] م: تستند.
[72] ب ن – اللفظ.
[73] الإطناب: «أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٤٧.
[74] ج – بل، صح هامش.
[75] ش م: حققّنا.
[76] ج – هو، صح هامش.
[77] ب ن + هو أعلم.

فصل

[في الواجب -تعالى- يسلب عنه أمور ويوصف بأمور]

﴿الواجب -تعالى- تُسلب عنه أمور، وتوصف بأمور.

فالصفة أمر تابع للذّات، قائم بها، ويرادفه،[٧٨] ثابت لها، فلا تعمّ السلبيّة.﴾

إنّما قال: «تابع للذّات» ولم يقتصر على قوله: «قائم بها»[٧٩] لأنّ الصورة قائمة بالمحلّ؛ لكنّها غير تابعة لها؛ لأنّ المحلّ يتقوّم بالصورة.

ولما كان "القيام بالذّات"، و"الثبوت لها"؛ مترادفين والثبوت عندنا هو الوجود لا يعمّ السلبيّة.

﴿وإن عرفت بحيث يعمّها فلا مشاحة، ولا يُتوهّم أنّ الجلال سلبيّ، والإكرام ثبوتيّ.﴾

فإنّ البعض قد توهّم ذلك؛ **﴿لأنّ كمال الذّات بحيث ي-تعالى- عن العدم لا يكون عدميًا، ولا زائدًا على الذّات، ولزوم السلبيّات لا يجعله عدميًا. فمنها﴾**؛ أي من السلبيّات **﴿عدم التركّب؛ لئلّا يحتاج إلى شيء وهو الجزء، وعدم جزئيّته لشيء؛ لأنّه إن لم[٨٠] يستتبع أحد الجزئين الآخر فلا بدّ من جامعٍ يوحّدهما فلا شيء منها بواجبٍ، وكذا إن استتبع[٨١] كلّ صاحبه.**

وأمّا[٨٢] إن استتبع أحدهما فقط فلا تركّب؛[٨٣] لأنّ أحدهما ذات، والآخر صفة، وعدم كونه في محلّ أو حيّز[٨٤]﴾؛ أي من السلبيّات هذا.

وقد ذكر: كلمة "أو في قوله: «أو حيّز»؛[٨٥] لأنّ "أو" لأحدهما.

ن: يراد منه.

ج - ويرادفه ثابت لها، فلا تعمّ السلبيّة. إنّما قال: تابع للذّات ولم يقتصر على قوله: قائم بها، صح هامش.

ج - لم، صح هامش.

ج - أحد الجزئين الآخر فلا بدّ من جامعٍ يوحّدهما فلا شيء منها بواجبٍ، وكذا إن استتبع، صح هامش.

م: لها.

ن: فلا تركيب.

ن: خيز.

ن: خيز.

وعدم أحد الشيئين يُراد به عدم كلّ واحد[٨٦] ليكون نقيضًا للإثبات كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان، ٧٦/٢٤].

والمحلّ: ما يحلّ فيه العرض أو الصورة.

والحيّز:[٨٧] الفراغ المتوهّم للشيء المشغول به.

(**لأنّه إن كان من شأن حقيقته أن يكون في أحدهما**) أي كان مشارًا إليه حسًّا.[٨٨]

(**احتاج إليه وإلّا امتنع كونه فيه فلا يكون عرضًا**)؛ لاحتياجه إلى المحلّ.

(**ولا جسمًا، ولا جوهرًا فردًا**)؛ لاحتياجهما إلى الحيّز.

(**ولا في الجهة؛ لأنّ ما في الجهة متحيّز.**

ومنها: عدم محلّيّته للحوادث؛ أي لا تحدث له صفة، ولا تزول عنه؛ لأنّه إن كان من شأن حقيقته الاتّصاف بها فهي قديمة غير زائلة)؛ لأنّ ذاته تكون موجبة لها.

(**وإلّا امتنع قيامها بها**)؛ لأنّها ممكنة فتحتاج إلى مؤثّر، والمؤثّر ليس ذاته فيكون منفصلًا، وسيأتي في مسألة المتصّلة بهذا[٩٠] امتناع ذلك.

(**فتنزّه عن الاتّحاد بشيء**)؛ لأنّ الاتّحاد يكون حادثًا. وأيضًا سيأتي في مباحث الأعراض أنّ اتّحاد الاثنين محال.

(**وعن الأعراض النفسانيّة: كالألم، والحزن، والسرور، ونحوها أمّا الغضب فيُراد به ما يليق بذاته.**)

ج + منها.

ن: خيز. | الحيز: لغة، كلّ منضمّ بعضه إلى بعض. وعند المتكلّمين: الفراغ المتوهّم الذي يشغله شيء ممتدّ كالجسم أو لا كالجوهر الفرد، وعند الحكماء: السطح الباطن من الحاوي المماسّ للسطح الظاهر من المحوي. **التوقيف على مهمات التعاريف** لزين الدين عبد الرؤوف بن تاج العارفين العابدين الحداديّ. «حيز».

ب م ن - أي كان مشارًا إليه حسًّا.

خيز.

ب ن: بها.

فإنّ الاتّصاف بالغضب قد جاء في القرآن، قال -تعالى-: ﴿وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [النساء، ٤/٣٩]، فيجب حمله على ما يليق بذاته:[٩١] كإرادة العقوبة، وإنزال العذاب.[٩٢]

(ومنها: **أنّه لا يحتاج في شيء من صفاته الحقيقيّة[٩٣] إلى منفصلٍ.** [١١٣و]

وهذا ما قيل: أنّه واجب من جميع جهاته؛ لأنّ صفاته[٩٤] صفات كمالٍ فيلزم استكماله بالغير.

وقد قيّد: بـ"الحقيقيّة" احترازًا عن الإضافيّة:[٩٥] كالمعيّة مثلًا.

قلت: الإضافيّة غير الإضافة؛ فالاحتياج في تلك ممتنع[٩٦] لا في هذه.)

الصفة الإضافيّة: صفة قائمة بذاته تنشأ منها الإضافة: كالتكوين وهو أنّ من شأنه أن يوجد الشيء ألبتّة في وقتٍ أراد أن يوجده فيه وهو قديم ـ على ما يأتي في مباحث صفات الأفعال ـ فلا يكون محتاجًا إلى الغير في الصفات الإضافيّة؛ لئلّا يكون مستكملًا بالغير؛ لكن لا امتناع في الاحتياج إلى الغير في نفس الإضافات، فإنّ الله -تعالى- قبل الحوادث، ومعها، وبعدها؛ فصدقُ هذه المفهومات يتوقّف على الغير.

ثمّ اعلم أنّ معنى الاحتياج إلى الغير في نفس[٩٧] الإضافات أنّ الإضافات تحتاج إلى الغير، لا أنّه -تعالى- يحتاج؛ فمَعِيّته للحوادث يتوقّف على الغير، لا ذاته وإن توهّم أنّ الإضافة إن كانت كمالًا وهي يتوقّف على الغير يلزم الاستكمال بالغير.

ج:

ج: العقاب.

ش ب م - الحقيقيّة.

ن - إلى منفصل وهذا ما قيل: أنّه واجب من جميع جهاته لأنّ صفاته، صح هامش.

الصفة الإضافيّة: الصفة الثبوتيّة هي أن يشتقّ للموصوف منها اسم؛ والصفة السلبيّة هي أن يمتنع الاشتقاق لغيره. وصفاته -تعالى- ترجع إلى سلب أو إضافة أو مركّب منهما. فالسلب كالقدم فإنّه يرجع إلى سلب العدم عنه أوّلًا أو إلى نفي الشبيه ونفي الأوليّة عنه، والإضافة كجميع صفات الأفعال، والمركّب منهما كالمريد والقادر فإنهما مركّبان من العلم والإضافة إلى الخلق. المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٤٦٧.

م - ممتنع.

ب م - نفس.

أقول: سيأتي في مسألة علم الله -تعالى- قوله: «وأمّا الاستكمال بالغير فلا يتحقّق إلّا أن يكون الغير مؤثّرًا، فالكمال هو اتّصافه بالصفة الكليّة، لا وجود جزئيّاتها، وآثارها؛ إذ لو كانت لكان إيجاده الشيء استكمالًا به».

[دليل التمانع]

(**ومنها: أنّه لا شريك له فالحجّة المبنيّة على القدرة أنّه إن لم يتّصف بأنّه إن شاء أن يخلق زيدًا في هذا الزمان مستبدًّا خلقه لا يكون قادرًا، وإن اتّصف فالآخر لا يتّصف به؛ إذ لو اتّصفا امتنع أن يخلق كلّ كما شاء**)؛ لأنّ كلّ واحد اتّصف بأنّه إن شاء أن يخلق في هذا الزمان مستبدًّا خلقه، ولا شكّ أنّ خلق كلّ واحد مستبدًّا لا يمكن (**فيلزم العجز.**)

ثم عطف على قوله: «على القدرة»، قوله:

(**وعلى كون حقيقته نفسَ مفهوم الواجب**[٩٨] **أنّه لا بدّ له من تعيّنٍ لا ينفكّ عنه؛ فالتعيّن لا يكون علّة للواجب، ولا معلولًا لمنفصلٍ فإن كان معلولًا للواجب؛ لأنّه واجب يكون واحدًا وهو المطلوب.**)

لأنّ مفهوم الواجب إذا كان عِلّةً للتعيّن المخصوص؛ فكلّما وُجد مفهوم الواجب يوجد ذلك التعيّن فيكون واحدًا.

(**أو لأنّه واجب مخصوص فخصوصيّته إن كان لذلك التعيّن دار أو لغيره تسلسل.**)

فإنّ الخصوصيّة لا تكون[٩٩] علّة للواجب، ولا معلولًا لمنفصل، فإن كان معلولًا للواجب من حيث إنّه واجب يكون واحدًا أو لأنّه واجب مخصوص فيتكلّم في تلك الخصوصيّة، وهكذا وهكذا إلى غير النهاية، ولم يذكر القسم الآخر وهو أن لا يكون التعيّن علّةً للواجب ولا معلولًا لمنفصلٍ، ولا للواجب من حيث هو الواجب ولا للواجب المخصوص؛ لأنّه حينئذٍ يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر.

[١١٣ظ] وهذا الدليل مبنيّ على أنّ حقيقته هي نفس مفهوم الواجب.

- على القدرة قوله: وعلى كون حقيقة نفس مفهوم الواجب، صح هامش.

ن - إن كان لذلك التعيّن دار أو لغيره تسلسل فإنّ الخصوصيّة لا تكون، صح هامش.

فإنّ قوله: «فإن كان معلولًا للواجب؛ لأنّه واجب يكون واحدًا»؛ إنّما يصحّ أن لو كانت حقيقته نفسَ مفهوم الواجب.

فبقي القسم الآخر وهو أن يكون تعيّن كلّ معلولَ ماهيّته المخصوصة؛ لكنّ ماهيّتَه لا تكون نفس مفهوم الواجب فلا يلزم من هذا كون الواجب واحدًا.

(**وفي "الصحائف"**:

إنّ تعيّن هذا إن كان نفسَ الواجب من حيث هو أو لازمًا له كان واحدًا، وإن لم يكن صحّ انفكاكه عنه لذاته؛ فلا بدّ من شيء آخر يوجب اتّصاله به فإن كان منفصلًا يلزم الاحتياج إلى منفصلٍ وإن كان متّصلًا فإن كان لازمًا للواجب من حيث هو ثبت المطلوب، وإن لم يكن فكما ذكر.[١٠٠])

يعني صحّ انفكاكه عنه فلا بدّ من شيء آخر فيلزم التسلسل.

(**ومن العجب أنّه زيّف حجّة الفلاسفة بأنّها مبنيّة على كون الوجوب نفس حقيقته،**[١٠١] **وغفل أنّ هذا وارد على حجّته، فالانحصار في هذه الأقسام هو على تقدير كون حقيقته نفسَ مفهوم الواجب.**[١٠٢]

أمّا إن لم يكن يبقى[١٠٣] **قسم آخر وهو أن يكون تعيّن كلّ واحد نفس حقيقته**[١٠٤] **أو لازمًا له، وحقيقة كلٍّ مباينة بحقيقة الآخر.**

ولا يُقال إنّ الوجوب ليس نفس الماهيّة؛ بل الواجب كذلك.[١٠٥])

قد قيل على حجّة الفلاسفة: إنّها مبنيّة على أنّ الوجوب نفس ماهيّة الواجب، ومعلوم أنّه ليس كذالك.

وقال الإمام نصير الدين:

الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢٨.

م - حقيقيته، صح هامش.

ن - نفس مفهوم الواجب، صح هامش.

ج: بقي.

ب - نفس مفهوم الواجب إمّا إن لم يكن يبقى قسم آخر وهو أن يكون تعيّن كلّ واحد نفس حقيقته؛ - إمّا إن لم يكن يبقى قسم آخر وهو أن يكون تعيّن كلّ واحد نفس حقيقته.

ج: كذا.

«إنّ الفاضل الشارح قال هذه الحجّة مبنيّة على أنّ كلّ واحد من الوجوب والتعيّن أمر ثبوتيّ، ثـمّ أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيّتين، والاشتغال بذلك غير نافعٍ ولا ضارٍّ، والشيخ لم يتكلّم في الوجوب؛ بل تكلّم في الواجب الذي لا يمكن أنْ يقال أنّه سلبيّ».[١٠٦]

فأقول: هذا مؤاخذة لفظيّة غير مشتملة على تحقيق معنويّ.

فاعلم أنّ ماهيّة الشيء وحقيقته[١٠٧] يمكن أن يُراد بها الحقيقة المحمولة عليه مواطأة: كالحيوان الناطق للإنسان، ويمكن أن يُراد بها ما يُفهم بـ"ياء النسبة": كالحيوانيّة، والناطقيّة للإنسان.[١٠٨]

فما قيل: هذه الحجّة مبنيّة على كون الوجوب نفس ماهيّة الواجب؛ إن أُريد بالماهيّة المعنى الثاني؛ يُراد بالوجوب نفس مفهوم الوجوب.[١٠٩]

وإن أُريد المعنى الأوّل؛ يُراد بالوجوب الواجب مجازًا.

فما قال الإمام نصير الدين: «إنّ الاشتغال بذلك غير نافعٍ ولا ضارٍّ»؛ غير صحيح؛ لأنّ الوجوب إن كان أمرًا سلبيًّا فمفهوم الواجب يكون سلبيًّا؛ لأنّ الكلام في مفهوم الواجب لا فيما يصدق عليه الواجب، فلهذا قال في المتن:

(**لأنّ الواجب إن كان نفس ماهيّته فالوجوب معنى يحلّ في المحلّ فيصير به الواجب واجبًا فلا يكون عرضًا زائدًا؛ بل صورة، وإن كان الواجب خاصّة أو عرضًا عامًّا كان الوجوب عرضًا يتقوّم بالمحلّ**.) [١١٤و]

هذا بيان أنّه لا يمكن أن يكون "مفهوم الواجب" نفس حقيقة الباري -تعالى- مع أن الوجوب يكون أمرًا سلبيًّا أو أمرًا عقليًّا[١١٠] اعتباريًّا؛[١١١] لأنّ مفهوم الواجب إذا كان نفس حقيقة الباري كان الوجوب معنى يقوم بالمحلّ فيصير المحلّ به واجبًا فالوجوب يكون صورة، لا عرضًا زائدًا على المحلّ؛ لكنّه ليس صورة لكونه سلبيًّا أو اعتباريًّا.

[١٠٦] شرح الاشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٥٨٥/١.

[١٠٧] ج + الشيء.

[١٠٨] ج – للإنسان.

[١٠٩] ن: الواجب.

[١١٠] ج – عقليًا.

[١١١] ن: اعتباريا عقليا.

وإذا لم يكن الوجوب صورة، لا يكون مفهوم الواجب حقيقة الباري -تعالى- وإن كان مفهوم الواجب خاصّة أو عرضًا عامًّا؛ فعلى هذا التقدير يكون الوجوب صفة زائدة على المحلّ قائمة به بعد أن يكون المحلّ متقوّمًا به.[١١٢]

(**وممّا سنح لي لو وُجد إلهانِ امتنع اشتراكهما في الحقيقة؛ لأنّ التعيّن**[١١٣] **لا يكون علّة لها إلى آخره**)؛ أي التعيّن لا يكون علّة لحقيقة الواجب -تعالى- ، ولا معلولًا لحقيقة الواجب؛ لأنّ حقيقة الواجب مشتركة وهي علّة للتعيّن المخصوص.

فكلّما وُجدت حقيقة الواجب يوجد ذلك التعيّن فيكون واحدًا على تقدير وجود إلهيْن، ولا يكون التعيّن معلولًا لمنفصل.

(**ولا**[١١٤] **في جزئها**)؛ أي امتنع اشتراكهما في جزء[١١٥] الحقيقة (**لئلّا يتركّب، وتباينُهما**)؛ عطف على **اشتراكهما**.

(**إذ يلزم اشتراكهما في خواصّ الإلهيّة مع التبائن في الماهيّة.**)

فإنّ خواصّ الإلهيّة: كالعلم، والقدرة عندنا، والإيجاب بالذّات عند الفلاسفة، وغير ذلك من صفات الكمال.

(**وهو محال؛ لأنّ منها صفات حقيقيّة: كالعلم مثلًا فالقائم بكلّ منهما يكون واحدًا بالشخص.**

فحقيقة كلٍّ منهما إن أوجب نفس حقيقة العلم فقيام هذا المعيّن به رجحان بلا مرجّحٍ، وإن أوجب هذا المعيّن وهو إنّما يتعيّن، ويختلف بعد قيامه بالمحلّ.

أمّا عند الإيجاب فلا،[١١٦] **فإيجاب هذا رجحان بلا مرجّحٍ.**

ولأنّ خواصّ الإلهيّة تكون مشتركة[١١٧] بينهما فيكون ذات كلٍّ علّةً لها، فلا[١١٨] بدّ من المناسبة بين العلّة والمعلول فإن ناسبت ذات هذا لا تناسب ذات ذلك لتباينهما.

وأمّا ما عدا السلبيّات:

فإمّا صفات حقيقيّة، وتسمّى صفات الذّات؛

أو إضافيّة، وتسمّى صفات الفعل:[١١٩] كالتكوين، ونحوه؛

وأمّا محض الإضافات:[١٢٠] كالقبليّلة، والمعيّة؛ فلا تسمّى صفات لعدم قيامها بالذّات)؛ لما مرّ أنّ القيام بالذّات، والثبوت لها مترادفان والثبوت عندنا هو الوجود.

(ثمّ الفرار من أن يكون الواجب فاعلًا، وقابلًا؛ دعا بعض الناس إلى نفي الصفات حتّى قال بعضهم: ـ وهم قدماء الفلاسفة ـ إنّه غير عالم، وتحاشى بعضهم عن شناعة هذا كمتأخّريهم.

والمعتزلة فقالوا: إنّه عالم بالذّات؛ أي حقيقته نفس مفهوم أنّه عالم.

وأمّا المُثبتون؛ فمنهم القائل: بأنّ الصفات مغايرة للذّات قائمة بها قيام العرض بمحلّه، والذّات فاعل، والأثر وهو الصفة قابل، وإن عني به العلّة القابليّة فلا احتياج إليها منفصلة عنهما؛ وإلّا لا يوجد من الواجب أثر.) [١١٤ظ]

قال قدماء الفلاسفة: إنّه إن اتّصف بصفةٍ يكون فاعلًا وقابلًا معًا؛ لأنّ الصفة ممكنة فلا بدّ لها من مؤثِّرٍ وهو الفاعل ثمّ المتّصف بصفة قابلٍ لها فيكون ذات الواجب فاعلًا وقابلًا وهو محال؛ لأنّ جهة الفاعليّة تقتضي كون المفعول بالفعل، وجهة القابليّة لا تقتضي ذلك؛ بل تقتضي كونه بالقوّة؛ والواحد الحقيقيّ لا يمكن أن يكون فيه الجهتان المختلفتان.

ب م ن: مشتركًا.

ب م ن: ولا

الصفات الفعلية: «هي ما يجوز أن يوصف الله بضدّه: كالرضا، والرحمة، والسخط، والغضب ونحوها». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٧٥

عطف على "وأمّا ما عدا السلبيّات"

فأجاب مثبتو الصفات: بأنّه إن أُريد بالقابل: ما يقبل التأثير فالقابل هو الأثر؛ أي الصفة فلا يكون الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا.

وإن أُريد بـ"القابل العلّة القابليّة؛ أي المادّيّة لا نسلّم احتياج كلِّ ممكنٍ إلى علّة قابليّة؛ لأنّه لو احتاج لا يوجد من الواجب أثر؛ لأنّ الأثر الأوّل لا يحتاجٍ إلى ذلك، وإلّا لا يكون أوّل الآثار.[121]

(**ومنهم القائل: بأنّها لا عينه، ولا غيره.**

وفيه بحثان؛ لفظيّ: وهو أنّ غير الشيء أمر ينفكّ عنه؛ لأنّ من رأى أو عَرَفَ زيدًا فقط إن قال: رأيتُ أو عرفتُ غيره أو قال: ما رأيتُ أو ما عرفتُ غيره لا يصدّق في ذلك، ولا يكذّب في هذا باعتبار رؤية[122] رأسه أو معرفة صفاته.)

أراد أن يبيّن أنّ أجزاء الشيء، وصفاته لا تطلق عليها لفظ الغير. فإنّ من رأى زيدًا فقط أو عرف زيدًا فقط؛ إن قال: رأيتُ أو عرفتُ غير زيدٍ لا يصدّق في هذا القول باعتبار رؤية رأسه أو معرفة صفاته، ولو كان رأسه أو صفاته غيره يجب أن يصدّق في هذا، والواقع بخلافه.

وإن قال: ما رأيتُ، أو ما عرفتُ غيره لا يكذّب في هذا القول ولو كان الرأس والصفات غيرًا لكُذِّب فيه.

ثمّ عطف على قوله: «لفظيّ»، قوله: (**ومعنويّ: وهو أنّه يوصف بالعلم، والتأثير في العالم ونحوهما، فلو كان ذاته نفس مفهوم واحد منهما لا يكون نفس مفهوم الآخر، ولا ملزومًا له؛ إذ لا عينه، ولا لزوم بينهما، وليس شيء منهما داخلًا فيه، وكلّ قائم به لا قيام الوجود والحيوانيّة والناطقيّة بالإنسان، ولا قيام العرض بمحلّه؛ بل بينهما للاختلاف في المفهوم عقلًا، والاتّحاد في الوجود خارجًا.**

[121] م: الأثر.

[122] م - رؤية.

[صفات الذّات]

وأمّا صفات الذّات:

فمنها القدرة: وهي كون الفاعل بحيث إن شاء فعل مع تمكّنه من الترك، والفاعل بهذه الصفة فاعل باختيارٍ، وأثره حادث.

وعند الفلاسفة: الواجب موجب بالذّات؛ أي أثره لازم لذّاته فائض منها: كالضوء من الشمس فيكون قديمًا.

ثمّ الأجسام الحادثة مستندة إليه على سبيل الوجوب بتوسّط حوادث غير قارّة لا أوّل لها.

لنا ما سبق أنّ القديم غنيّ عن الموجِد، ووجوب المناسبة بين العلّة الموجبة والمعلول، ولا مناسبة بينه وبين الممكنات، وأيضًا لا يستند إليه وجود زيدٍ على سبيل الوجوب؛ لأنّ علتّه الموجبة المقارنة له إمّا موجودات محضة؛ فيلزم قدمه لاستناده إلى الواجب على سبيل الوجوب.)

[١١٥و] اعلم أنّه لا يمكن أن يكون للحوادث التي لا أوّل لها مدخل في العِلّة على هذا التقدير؛ لأنّه لو كان لها مدخل لكان[١٢٣] عدم السابق شرطًا لوجود اللاحق؛ فتكون العلّة مركّبة من الوجود والعدم؛ والتقدير تقدير[١٢٤] أنّ العلّة هي الموجودات المحضة.

(أو هي مع معدومات؛ وحينئذ كلّما وُجد جميع موجودات يفتقر إليها زيدٌ مقارنة له يجب وجود زيدٍ من غير توقّفٍ على عدم أمرٍ؛ إذ لو توقّف على عدم عمرو مثلًا فهو عدمه الذي بعد وجوده)؛ لأنّ عدمه الذي قبل وجوده قديم، والموجودات التي تتوقّف عليها وجود زيدٍ مستندة إلى الواجب على سبيل الوجوب.

فإذا كانت علّة وجود زيدٍ موجودات مستندة إلى الواجب مع عدم قديم كان زيد قديمًا؛ لكنّه حادث فيكون عدم عمرو الذي يفتقر إليه زيد عدم عمرو الذي هو بعد وجوده.

١٢٣ ن + على هذا.

١٢٤ - تقدير.

(**فهو**)؛ أي عمرو (**إنّما يعدم بارتفاع أمرٍ من علّة وجوده أو بقائه فهو إمّا ارتفاع الوجود فقط من غير أن يكون لارتفاع العدم فيه مدخلٌ وذا محال؛ لاستناده إلى الواجب وجوبًا**[١٢٥])؛ أي لاستناد الوجود فقط من غير أن يكون للعدم فيه مدخل إلى الواجب على سبيل الوجوب فلا يمكن ارتفاع علّة عمرو بارتفاع الوجود فقط؛ فإذا لم يرتفع عمرو ولا يوجد زيدٌ وبحثنا في زيد الموجود.

(**أو له فيه مدخل**)؛ أي لارتفاع[١٢٦] العدم في ارتفاع علّة وجود عمرو مدخل.

(**وارتفاع العدم وجود وهو وجود بكرٍ مثلًا فوجود زيدٍ يتوقّف على عدم عمرو، وعدم عمرو على**[١٢٧] **وجود بَكْرٍ فلا يكون المفروض الجميع**)؛ أي فُرض أنّ جميع الموجودات يفتقر إليها زيدٌ موجود؛ فعلى هذا التقدير لو توقّف وجود زيدٍ على عدم أمرٍ يلزم توقّفه على وجود أمرٍ فلا يكون المفروض الجميع هذا خلف.[١٢٨]

(**فإذا ثبتت الشرطيّة**[١٢٩])؛ وهي كلّما وُجد جميع موجودات يفتقر إليها زيدٌ يجب وجود زيدٍ من غير توقّفٍ على عدم أمرٍ.

(**فعدم زيدٍ لم يكن إلّا بعدم شيء من تلك الموجودات، وهلمّ جرّا إلى الواجب.**)

فإنّه إذا صدقت الشرطيّة المذكورة يلزمها بحكم عكس النقيض كلّما عُدم زيدٌ[١٣٠] لا يوجد شيء من الموجودات التي يفتقر إليها زيدٌ؛ لأنّه لو وُجد جميعها يجب وجود زيدٍ.

فإذا لزمت هذه القضيّة فعَدَم شيءٍ من تلك الموجودات لا يكون إلّا بعدم شيءٍ من الموجودات التي يفتقر إليها ذلك الشيء ضرورةً أنّه لو وُجد جميعها

ن - أمر من علّة وجوده أو بقائه فهو إمّا ارتفاع الوجود فقط من غير أن يكون لارتفاع العدم فيه مدخل وذا محال لاستناده إلى الواجب وجوبًا.

ج - لارتفاع، صح هامش.

- وهو وجود بكر مثلاً فوجود زيد يتوقّف على عدم عمرو وعدم عمرو على، صح هامش.

م - هذا خلف.

الشرطيّة: «ما تتركّب من قضيّتين». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٦٧

ج - زيد، صح هامش.

لوُجد ذلك الشيء لما مرّ، وهكذا وهكذا إلى الواجب فيلزم عدم الواجب،[١٣١] هذا خلف.

فإن قلتَ: لا شكّ أنّ العِلّة التامّة للشيء مركّبة[١٣٢] من الموجودات والمعدومات: كعدم المانع، وأيضًا عدم السابق قد يكون معدًّا لوجود اللّاحق، والشرطيّة المذكورة توجب أنّ العِلّة التامّة هي الموجودات فقط.

قلتُ: الشرطيّة المذكورة لم توجب ذلك؛ بل أوجبت أنّه كلّما وُجدت جميع الموجودات المفتقرة إليها يجب وجود المعلول بأن يكون وجود جميع تلك الموجودات مستلزمًا للأعدام التي لها مدخل في العلّة التامّة: كعدم المانع وعدم الحركة السابقة المعدّ لوجود اللاحق.

[١١٥ظ] ‹**فإن قلت: قوله: "وهو محال لاستناده إلى الواجب ممنوع"، وكذا قوله: "وهلمّ جرّا إلى الواجب"؛ فإنّه قد يرتفع لامتناع بقائه لكونه غير قارّ الذّات: كالزمان، والحركة مثلًا**›؛ أي قوله: «وذا محال لاستناده إلى الواجب»؛ جعل استناده إلى الواجب عِلّة لاستحالة ارتفاعه فيمنع هذا فإنّه قد يكون مستندًا إلى الواجب وجوبًا.

ومع ذلك لا يمتنع ارتفاعه بأن يكون شيئًا يمتنع بقاءه بأن يكون غير قارّ الذّات.[١٣٣]

وقوله: «وهلمّ جرّا إلى الواجب»؛ ممنوع أيضًا؛ أي لا نسلّم.

إنّ ارتفاعه يكون بعدم شيءٍ من الموجودات المفتقرة إليها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى الواجب فيلزم ارتفاع الواجب؛ بل يكون ارتفاعه بسبب امتناع بقائه لكونه غير قارّ الذّات.

‹**قلت: أمّا الزمان على تقدير وجوده وماهيّته على زعمهم فهو امتداد متشابه لا يخصّ بعضه بأنّه علّة لوجود عمرو؛ بل الحركة لا يبعد أن تكون كذا؛ لأنّه تختلف[١٣٤] بها الأوضاع؛ لكن إذا وُجد كون في مكانٍ أو وضعٍ فيعدم، فيحدث**

ج – فيلزم عدم الواجب، صح هامش.

م – مركبّة، صح هامش.

م – الذّات.

يخلّف.

كون في مكان آخر أو يحدث وَضْع آخر بتصوّر الحركة؛ فالكون أو الوضع الأوّل ممكن البقاء، فإن كان مستندًا إلى الواجب وجوبًا يجب بقائه؛ فلا تحدث حركة أصلًا.

فالماهيّة الغير القارّة لا تكون أثرًا للموجب فالذّات التي يمتنع زوالها كيف يوجب أثرًا يجب زواله؟)

فإن قيل: الذّات يكون علّة لمطلق الحركة وهو أمر سرمديّ[١٣٥] وإن كان أفراده بحيث يجب زوالها.

قلنا: ماهيّة الحركة ليست ماهيّة محقّقة وإلّا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الأفراد؛ بل هي ماهيّة اعتباريّة ركّبها العقل من حدوث كونٍ، ثمّ عدمه، وحدوث كون آخر.

فإن قيل: يمكن أن يكون المطلق باقيًا بتجدّد الأفراد مع أنّ الأفراد لا تكون باقية.

قلنا: نعم؛ لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الأفراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق إمكان البقاء؛ بل طبيعة الأفراد والمطلق تكون على نهجٍ واحدٍ في الإمكان والامتناع، وهنا طبيعة كلّ فردٍ يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعيّة موجودة تحتها أفرادٌ؛ فلا يكون المطلق معلول الموجب، ولا أفراده أيضًا لامتناع بقائها.

(فهذا البرهان تّم على تقدير أن لا واسطة بين الوجود والعدم.

أمّا على تقدير الواسطة فنقرّر هكذا.)

اعلم أنّ على تقدير الواسطة يمكن أن يكون الأمور التي لا تكون موجودة ولا معدومة: كالإضافيّات[١٣٦] داخلة في العلّة فيجب أن نقرّر هكذا.

[١٣٥] السرمديّ: «ما لا أول له ولا آخر». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ١٥٧؛ السرمديّ: «السرمد في اللغة الدائم الذي لا ينقطع. والسرمديّ هو المنسوب إلى السرمد وهو ما لا أول له ولا آخر وله طرفان: أحدهما دوام الوجود في الماضي ويسمى أزلًا والآخر دوام الوجود في المستقبل ويسمى أبدًا». **المعجم الفلسفيّ لجميل الصليبا**، ١/٦٥٤

[١٣٦] ج: كالإضافيّات ولا معدومة.

(إنّ العلّة المقارنة لوجود زيدٍ إن كانت موجودات محضة أو هي مع إضافيّات مستندة إليه)؛ أي إلى الواجب **(وجوبًا يلزم قدمُه، وإن كانت هي)**؛ أي الموجودات، والإضافيّات المذكورة.

(مع معدومات فهذه الشرطيّة صادقة، وهي أنّه كلّما وُجدت تلك الموجودات، [١١٦و] **وثبتت[١٣٧] تلك الإضافيّات؛ يجب وجود زيدٍ من غير توقّفٍ على عدم أمرٍ؛ إذ لو توقّف على عدم موجود أو إضافيّ فعدمُه يكون بارتفاع علّته؛ فذلك إمّا ارتفاع موجود أو إضافيّ بلا مدخل لارتفاع العدم وذا محال؛ لاستناده إلى الواجب، أو له مدخل فيلزم وجود أمرٍ أو ثبوت إضافيٍّ فلا يكون المفروض جميعًا إلى آخره.)**

هذا برهان في غاية المتانة، تفرّدتُ به على كون الواجب فاعلًا مختارًا.

(ولأنّه لو كان موجبًا لكان الفلك[١٣٨] بسيطًا، واللازم منتفٍ؛ لأنّ بعض أجزائه لطيف لا يقبل الضوء، وبعضه كثيف يقبله: كالكواكب، ولا يمكن إسناد هذا إلى الحركات؛ إذ ليست قبل وجود الكواكب.

فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون الموجب علّةً لفاعلٍ مختارٍ يخلق الأشياء الحادثة؟

قلت: العِلّيّة تقتضي شدّة المناسبة فالممكن الذي فرض مختارًا إن لم يكن كونه موجبًا كان بعيد المناسبة بعِلّته وإن أمكن فإن كان موجبًا لكان أشدّ مناسبة بها فلا يفيض من الموجب إلّا الموجب.)

اعلم أنّ العلل عند الفلاسفة ليست إلّا موجبة، وإنّما تصدر عنها الأمور الحادثة بتوسّط حوادث لا أوّل لها بأن يكون عدم السابق معِدًّا لوجود[١٣٩] اللاحق.

والبرهان المذكور قد نفى هذا بأنّ العِلّة المقارنة لا تكون مركّبة من موجودات، ومعدومات.

ج: ثبت.
الفلك: «جسم كريّ يحيط به سطحان ظاهريّ، وباطنيّ وهما متوازيان مركزهما واحد». **التعريفات للجرجانيّ**، ص

لوجوب.

فمذهب الفلاسفة بَطَلَ بالكليّة؛ لكن بقي احتمال آخر، وهو أن يصدر من الموجب فاعلٌ مختارٌ يوجد الأمور الحادثة على سبيل الاختيار.

فأجيب: عن هذه الاحتمال، وإن لم يكن مذهب أحدٍ ليكون البرهان على كون الواجب فاعلًا مختارًا تامًّا.

فإن قلت: قوله: «وإن أمكن فإن كان موجبًا كان أشدّ مناسبةٍ»؛ مسلّم، لكن يمكن أن يمتنع صدور الموجب في ذلك المرتبة لكون[١٤٠] الموجب أشرف من المختار.

قلت: لا يمتنع في المراتب الأخيرة من سلسلة الموجودات صدور الموجب: كالنار مثلًا فإنّها علّة للإحراق على سبيل الإيجاب.

ونحن لا نسلّم أنّ الإيجاب أشرف من الاختيار؛ بل العكس ليكون مبنيًّا على العلم، والحكمة، ونحوهما.

فعُلم أنّ في المراتب الأخيرة يمكن صدور المختار: كالإنسان، والموجب: كالنار،[١٤١] ولا شكّ أن الموجب أشدّ مناسبة بالموجب، والعلّة الموجبة تقتضي المناسبة وإلّا لا يلزم من وجود العِلّة وجود المعلول.

فإن قلت: لا نسلّم أنّ العِلّيّة توجب المناسبة؛ إذ لا مناسبة بين النار والإحراق.

قلت: معنى الإحراق أن تُجعل الصورةُ الناريّةُ للأشياءَ[١٤٢] المناسبة لها على طبيعتها، ومن ضرورته خلع بعض الأجزاء الأرضيّة صورتها.

فالحاصل: أنّه لا بدّ من خصوصيّة بينهما؛ لئلّا يكون صدوره رجحانًا بلا مرجّحٍ.

(لهم وجوه؛ الأوّل: جميع ما لا بدّ منه في التأثير إن كان في الأزل[١٤٤] فالأثر قديم، وإن لم يكن لا يوجد بنفسه، ولا بالتأثير لأنّ الكلام يعود فيه. [١١٦ظ]

ن: لكن.

ج – فعُلم أنّ في المراتب الأخيرة يمكن صدور المختار: كالإنسان، والموجب: كالنار، صح هامش.

ب ن: الأشياء.

ج: فالأوّل.

الأزل: «استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي؛ كما أنّ الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب المستقبل». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٢.

قلنا: كان؛ لكنّ التأثير هو الإيجاد، وهو لا يكون إلّا للمعدوم.

الثاني:[145] لو لم يكن موجبًا لكان أثره حادثًا فكان عاطلاً عن الجود فيما لم يزل.

قلنا: لا؛ بل كان فيما لم يزل مقدّرًا لما يفعله فيما لا يزال ثمّ التفرّد بالوجود ليس نقصًا؛ لأنّه يلائم صفة العزّة، والجلال: كما أنّ ضدّه يلائم صفة الجود، والإكرام.

وقُدّم الأوّل تقدّم الوحدة على الكثرة، ثمّ كمال الجود[146] الإخراج من العدم إلى[147] الوجود، والإيجاب بمعزل عنه لذلك، ولعدم الاختيار)؛ أي كمال الجود أن يجعل المعدوم موجودًا، وللإيجاب تأثير في حال البقاء، وذلك أكمل من هذا فلا يكون في الإيجاب كمال الجود لذلك المعنى.

وأيضًا لعدم الاختيار فإنّه إذا لم يوجد الاختيار لا يُطلق الجود، فلا يُقال: الشمس جواد بالضوء **(على أنّه)**؛ أي الإيجاب **(يوجب غِنى بعض الممكنات عنه)**؛ أي عن الواجب.

(إذ المفارقات[148] لا تقبل الفناءَ، والأفلاك الخُرْقَ[149] عندكم؛ فلا احتياج في البقاء، ولا في الابتداء لقدمها.

والخلاء[150] ممتنع بالذّات عندكم، فهيولى العالم واجب بالذّات.

ن + -تعالى-

ب: الوجود.

م - العدم إلى، صح هامش.

المفارقات: «هي الجواهر المجرّدة عن المادّة القائمة بأنفسها». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٨٦

الخُرْق: الخُرق بالضمّ خُرْقًا فهو أَخرق، والأُنثى خرقاء: الجهل والحُمق. **لسان العرب** لابن منظور. «خرق».

الخلاء: «بالمدّ: هو أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسّان وليس بينهما ما يماسّهما ليكون ما بينهما بُعدًا موهومًا ممتدًا في الجهات ، صالحًا لأن يشغله جسم ثالث ، لكنّه الآن خالٍ عن الشواغل». **الكلّيّات** للكفويّ، ٤٢٦؛ وفي **التعريفات**: «هو البُعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلّمين؛ أي الفضاء الذي يثبته الوهم، ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر: كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم وبهذا الاعتبار يجعلونه حيّزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إيّاه يجعلونه خلاءً. فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيدٍ إلّا يشغله شاغل من الأجسام فيكون لا شيئًا محضًا لأنّ الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج؛ بل هو أمر موهوم عندهم؛ إذ لو وُجد لكان بعدًا مفطورًا وهم لا يقولون به والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء والمتكلّمون إلى إمكانه». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٣٥

الثالث: تخصيص العالم بوقتٍ لا يكون بإرادة حادثة، ولا قديمة؛ إذ نسبتها إلى كلّ الأوقات سواء فالتخصيص بوقت معيّنٍ ترجّح بلا مرجّح.

قلنا: مِن شأن الإرادة ترجيح أحد المتساويين فالممتنع رجحان أحدهما، لا ترجيح أحدهما.)

اعلم أنّ المشهور بين الناس أنّ الترجيح بلا مرجّح باطل.

فالترجيح له معنيان:

أحدهما: أن يُراد بالترجيح نسبة الرجحان إلى أحد الشيئين؛ أي القول برجحان أحدهما؛ فذلك باطل بلا معنى يوجب الرجحان.

والثاني: أن يُراد به إثبات الرجحان؛ أي إيجاب العِلّة رجحان أحد الطرفين، ولا شكّ أنّ إيجاب الرجحان بلا علّةٍ موجبةٍ له لا يتصوّر؛ إذ النسبة بدون أحد المنتسبين غير متصوّرٍ فالتخصيص بوقت معيّن لا يكون ترجيحًا بلا مرجّح؛ فإنّ المخصّص مرجّح.

(فلا يُقال: لِمَ خصّصت هذا، كما لا يُقال:[١٥١] لِمَ أوجب الذّات هذا أو يكون التخصيص لمصلحةٍ على القول بأنّ أفعاله معلّلة بالمصالح.

ثمّ إذا كان قادرًا فكلّ ما يشاء أن يفعله يتمكّن من فعله لئلّا يلزم العجز.

فلا نقول: أنّه غير قادر على الممتنعات بمعنى أنّه إن شاء أن يفعلها لا يتمكّن من فعلها؛ بل إن شاء أن يفعلها يفعلها؛ لكنّ مشيئته إيّاها ممتنعة؛ إذ ليس من شأنه أن يشاءها.

ثمّ القائلون بالإيجاب قالوا: "الواحد الحقيقيّ لا يصدر عنه إلّا الواحد من جهة واحدة؛ لأنّ مصدريّته لهذا[١٥٢] غير مصدريّته لذلك فهما إن كانا داخلين فيه تركّب وإلّا كَانَا صادرين عنه فيعود في مصدريّته لهما)؛ أي[١٥٣] أنّ[١٥٤] مصدريّته

م - يقال، صح هامش.

ن: تقول.

ن: هذه.

ج م - أي.

ب ن - إنّ.

لهذه المصدريّة غير مصدريّته لتلك؛ فإن كانتا[١٥٦] داخلتين يلزم التركّب، وإن كانتا خارجتين كانتا صادرتين عنه فلا بدّ من مصدريّة،[١٥٧] ثمّ نتكلّم كما مرّ، ويتسلسل.

[١١٧و] وفي التقسيم قد ذكر أنّهما إن كانتا داخلتين، وخارجتين ولم يذكر كونه عينَ ذاتِ المصدر؛ لأنّ مصدريّة هذا إذا كانت غير مصدريّة ذلك لا يمكن أن تكونا عين الشيء الواحد؛ فلم يذكر هذا القسم لظهوره.

(**قيل: المصدريّة من الإضافيّات، فتعدّدها لا يوجب تعدّد الذّات**)؛ هذا دليل على أنّ الواحد يمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد.

(**فقال المولى نصير الدين:**

«**المراد هنا كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول لا الإضافة فإن كانت العلّة علّة لذاتها فهو ذاتها وإلّا فهو حال لها**»)

قال في **شرح الإشارات**:

«إنّ الصدور على معنيين أحدهما: أمر إضافيّ يعرض العلّة والمعلول من حيث يكونان معًا وكلامنا ليس فيه.

والثاني: كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدّم على المعلول، وكلامنا فيه؛ وهو أمر واحد إن كان المعلول واحدًا وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلّة بعينها إن كانت العلّة علّة لذاتها.

وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علّة لا لذاتها؛ بل يجب حالة أخرى، أمّا إذا كان المعلول فوق واحدٍ فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفًا ويلزم منه التكثّر في ذات العلّة».[١٥٩] هذا عبارة **شرح الإشارات**.

فأجاب في المتن عن هذا بقوله:

(**فإن عنى بقوله: "إن كانت علّة لذاتها" أنّ ذاتها نفس مفهوم أنّها علّة فلا نسلّم أنّ ذات الواجب كذا.**

ب م: كانا.

ن + مصدريّتين.

ن: فصل.

شرح الاشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٦٨٧/٢

وإن عنى أنّ ذاتها يوجب كذا؛ فلا نسلّم أنّ المصدريّة نفس الذّات؛ بل شيء لازم لها.)

ثمّ تعرّض لإبطال دليلهم، فقال:

(**ولا يعود**[160] **الكلام؛ لأنّ مصدريّته**[161] **لهما من الاعتبارات؛ فينقطع التسلسل**)؛ أي بقطع الاعتبار.

(**أو هو فيها لا يمتنع. ثمّ ذلك الواحد لا يكون جسمًا لتركّبه، ولا أحد جزئيه لافتقاره إلى الآخر، ولا النفس لتوقّف فعلها على البدن، فهو العقل؛ أي جوهر مجرّد لا تعلّق له بالبدن تعلّق التدبير والتصرّف.**

فله اعتبارات وجوبه بالغير، وماهيّته، وإمكانه؛ فيصدر عنه عقلُ فلكٍ، ونفسه، وجسمه.ثمّ هذا العقل كذلك إلى العاشر وهو عقل فلك القمر؛ فيصدر عنه هيولى العناصر، وصورها؛ فحصل عشرة عقول، وتسعة أفلاك، وتسع نفوس لها، والمبدأ الأوّل واحد من جميع الجهات؛ فلا يصدر عنه إلّا الواحد بخلاف معلولاته.

أقول: جعْله مؤثّرًا بهذه الجهات مجرّد وَهْمٍ، لا برهان يدلّ عليها، ولا قرآن يهدي إليها، ولا مناسبة بين هذه الجهات وبين آثارها.

والعقل من حيث إنّه ممكن لا يقتضي وجود نفسه فكيف يقتضي وجود شيء آخر؟ ولا يمتنع إثبات الجهات في الواجب ككَوْنِه موجودًا، وواجبًا، وعالمًا، ومؤثّرًا.

فقال المولى نصير الدين في "شرح الإشارات":

«**إنّ الواجب لا يمكن فيه تعدّد الجهات؛ فلا يصدر عنه إلّا الواحد بخلاف العقل**».[162]

وقال في بعض تصانيفه:

[160] ن: نعود.

[161] ن: مصدرية.

[162] شرح الاشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٢/٦٧٤-٦٧٥

«إنّه لا يصدر عنه بحهة واحدة فإذا صدر عنه شيء فباعتبار[١٦٣] صدوره عنه يصدر عنه شيء آخر».[١٦٤]

[١١٧ظ] **فكأنّه احترز عن قلّة الإضافة، وكون العقل أكثر فيضًا من الواجب فوقع في كونه مستكملًا بالغير مع أنّ دليلهم الوهميّ ينفي[١٦٥] هذا.)**

فإنّ دليلهم المذكور ينفي صدور الاثنين عنه بجهتين.

(ثمّ لمّا كان أثر الموجب قديمًا توسّلوا بحوادث لا أوّلَ لها إلى إيجاد المُحدثات، وجعلوا انقضاء الحركة السابقة مُعِدّ الوجود اللاحق فإنّ الوصول إلى موضع معيّن لا يمكن إلّا بقطع المسافات.

أقول: هذا إنّما يكون في المختار فإنّه إذا أراد شيئًا يوجد[١٦٧] شرائطه لا في الموجب فإن إيجابه الشرائط مقدّم؛ فكلّ ما أوجبه يمتنع زواله؛ فلا يمكن قطع المسافة.

ومنها الإرادة: وهي صفة بها تخصّص الأشياء بخصوصيّاتها؛ إذ لا بدّ لها من مخصّص، وليس الذّات من حيث هي)؛ أي نفس الذّات ليست مخصّصة لبطلان القول بالموجب بالذّات؛ **(بل[١٦٨] بصفة لها، وهي قديمة، والاحتياج إلى إرادة أخرى، ثمّ التخصيص وهو الفعل الاختياريّ غير قديم، ولا يحتاج إلى تخصيص آخر؛ بل إلى منشأئه.)**

التخصيص: هو جعل زيدٍ وقت وجوده مخصوصًا بخصوصيّاته، وهذا الجعل حادث، وكذا جميع الأفعال الاختياريّة، ولا يحتاج هذا الفعل إلى تخصيص آخر؛ بل يحتاج إلى "منشأ قديم وهو صفة قائمة[١٦٩] بالذّات بها تخصّص الموجودات بخصوصيّاتها.

ب م: فاعتبار.

تجريد العقائد لنصير الدين الطوسيّ، ص ٤٧.

ج – ينفي، صح هامش.

– أقول.

م – يوجد، صح هامش.

أي.

– هذا الفعل إلى تخصيص آخر؛ بل يحتاج إلى منشأ قديم وهو صفة قائمة، صح هامش.

ن: تخصيص.

(ومنها العلم: أي "الإدراك المطابق فأنّ بديهة العقل تقتضي بأنّ إبداع هذه المبدعات، وإبداع هذه الحِكَم، والخواصّ في المصنوعات؛[١٧١] يمتنع[١٧٢] إلّا من العالم بالممتنعات؛ لئلّا يقصدَ ما لا يشاءه وبالممكنات ليميّز[١٧٣] بينها،[١٧٤] ويخلق منها[١٧٥] ما يشاءه[١٧٦] وبالموجودات قبل وجودها "علمًا جزئيًّا" بأنّه سيكون وقت كذا ليقصد ما يشاءه في وقت شاءه فيه،[١٧٧] وبعد وجودها علمًا جزئيًّا أيضًا ليجعلها مطابقة لما شاء.

وأنكره قدماء الفلاسفة لما مرّ من نفيهم الصفات، ومتأخّروهم العلم بالجزئيّات[١٧٨] بطريق جزئيّ وهو العلم الزمانيّ بأنّه كان أو كائن أو سيكون؛ لأنّ زيدًا إذا وُجد، ثمّ عُدم فإن بقي علمُه كان جهلًا، وإن لم يبقَ تغيّر علمُه.

وإن عَلِمَ أنّ هذا سيكون فبعد كونه بقاء الأوّل جهلٌ، وتبدّله إلى "كان" تغيّر؛ ولأنّ قولنا: "كان" نسبة زمانٍ إلى زمان القابل. فالمنزّه عن الكون في الزمان لا يمكنه الإشارة إليه؛ بل يَعلم جميع موجودات العالم وهي جزئيّات من حيث صدورها عنه بلا وسطٍ أو بوسطٍ مع جميع التشخّصات من الأمكنة والأزمنة. وامتداد ما بينها من غير حكم بأنّها كانت أو ستكون فيكون كلّيًّا؛ لأنّ ما تصوّر مشخّصًا في زمان ومكان معيّنين بلا حكمٍ بوجوده يمكن مثله فيهما.

أقول: إنّه عالم دائمًا بأنّ زيدًا كائن في وقت كذا، ثمّ انتقاله من "يكون" إلى "كان" غير مضرّ؛ إذ يصدق أنّه -تعالى- يكون في وقت كذا ثمّ يصدق أنّه كان في ذلك الوقت. [١١٨و]

وأيضًا ما ذكروا من التغيّر في العلم فهو في التأثير ألزم؛ لأنّ التأثير ليس إلّا في حال الوجود فتأثيره فيما لم يدم يتغيّر، وكذا فيما دام على زعمهم؛ لأنّه يعطي في كلّ زمان وجودًا متجدّدًا؛ لئلّا يلزم تحصيل الحاصل.

ج – في المصنوعات، صح هامش.

١٧٢ ن: ممتنع.

ب: ليتميّز.

ن: بينهما.

ج – منها، صح هامش.

ج: يشاء.

وفي هامش م: وهو الذي أودعه الحِكم والمصالح.

ج – بالجزئيّات.

ج م: القائل.

وأيضًا[١٨٠] **إذا كان علمه بالشيء عندهم؛ لأنّه مؤثّر فيه فإذا أثّر فيه بلا وسطٍ أو به يجب أن يعلم أنّه أثّر فيه؛ لئلّا يكون كالنّار في الإحراق.)**

فإنّ ترتيب الموجودات لمّا كان حاصلًا منه بالتدريج يجب أن يعلم أنّ الترتيب إلى أيّ جزءٍ وصل، وأيّ شيءٍ حصل منه، وأيّ شيءٍ لم يحصل؛ فإنّه إن لم يعلم ذلك؛ كان تأثيره بغير شعورٍ بمنزلة النّار في الإحراق.

فإذا كان مؤثّرًا في وجود زيدٍ، ولم يعلم أنّ زيدًا وُجد أم لا؛ لا يكون عالما بتأثيره فإذا كان عالما بالتأثير يجب أن يكون عالما بوجود الأثر إن تمّ التأثير، وبعدمِه إن لم يتمّ.

(وقوله: "كان" نسبة زمان إلى زمانٍ حاضرٍ لا زمان هو ظرفه)؛ أي ظرف القابل.[١٨١] وهذا الجواب عمّا قالوا: **إن "كان" نسبة زمانٍ إلى زمان القابل.**[١٨٢]

(فالاستغناء عنه لا يمنع الإشارة إليه.)

اعلم أنّ الله -تعالى- موجود مع كلّ زمانٍ، وقبل كلّ زمانٍ، وبعد كلّ زمان، وهذا ضروريّ مع أنّه مستغنٍ عن الزمان، والزمان ليس ظرفه، فالاستغناء عنه لا ينافي الإشارة إليه؛ أي تعيّنه بهذا أو ذلك.

ضابط

[في تغيّر الإضافات]

(قالوا: تغيّر الإضافات لا يضرّ؛[١٨٣] **بل تغيّر صفات متقرّرة في الذّات، وهي إمّا لا تلزمها إضافة: كالحياة أو تلزمها؛ ففي هذه تغيّر المضاف إليه إن لم يوجب تغيّرها: كالقدرة لا يمتنع وصف الواجب -تعالى- بها وإلّا يمتنع: كالعلم بالجزئيّات، فالقدرة على رفْعِ مئةِ مَنٍّ لا يتغيّر بانعدام معيّن وهو**[١٨٤] **مئة مَنٍّ؛ فإنّ**

م: كذا.

ج م: القائل.

ج م: القائل.

– إليه أي تعيّنه بهذا أو ذلك. ضابطٌ قالوا: تغيّر الإضافات لا يضرّ.

ب ن – هو.

الجزئيّ يتّبع الكلّيّ بخلاف العلم فإنّه لا يتّبعه هنا؛ بل يثبت مستقلًّا)؛ أي في القدرة يتّبع الجزئيُّ الكلّيَّ.

فإنّ الشخص إذا كان قادرًا على رفعِ مئةِ مَنٍّ فبتبعيّة هذه القدرة الكليّة تكون القدرة الجزئيّة؛ أي القدرة على رفع كلّ مئة مَنٍّ[١٨٥] معيّنة، فإن انعدم مئة مَنّ معيّنة لا تنعدم القدر المعيّنة؛ لكن في العلم لا يتّبع الجزئيُّ الكلّيّ؛ أي لا يلزم من "العلم الكلّيّ العلم بالجزئيّات؛ بل لا بدّ في كلّ جزئيّ[١٨٧] علم[١٨٨] معيّن، فإذا انعدم المعلوم الجزئيّ ينعدم العلم الجزئيّ.

(أقول: ما ينفي قيام الحوادث به إنّما ينفي إن اقتضى مؤثّرًا منفصلًا لا إن اقتضى محلًّا منفصلًا.)

فإنّ الدليل الدالّ على أنّه لا يكون محلًّا للحوادث؛ أي لا تحدث له صفة ولا تزول عنه صفة هو أنّ الذّات إن اقتضت تلك الصفة كانت دائمة، وإن لم يقتض الذّات يحتاج إلى مؤثّر منفصلٍ وهو محال، فكلّ ما يقتضي مؤثّرًا منفصلًا يمتنع اتّصافه به.

أمّا ما يقتضي محلًّا منفصلًا؛ أي محلًّا يتعلّق الصفة القائمة بالذّات بذلك المحلّ فلا يمتنع اتّصافه به؛ [١١٨ظ] فإنّه إذا كان موصوفًا بأنّه كلّما وُجد صوت فإنّه -تعالى- يسمعه فاتّصافه بهذه الصفة غير ممتنع؛ لأنّه لا يتقضي مؤثّرًا منفصلًا؛ بل يقتضي وجود الصوت وهو محلُّ تعلُّقِ تلك الصفة به.[١٨٩]

(فالصفات الكلّيّة لا تحدث فيه، ولا تزول)؛ لأنّ حدوثها يقتضي أن يكون المؤثّر منفصلًا.

(وأمّا العلم الجزئيّ: كالسمع، والبصر مثلًا لا يقتضي مؤثّرًا منفصلًا؛ بل يحدث الجزئيّ لاتّصافِ ذاتِه بصفةٍ كلّيّةٍ، وهي أنّه بحيث إذا وُجد شيء كذا يدركه.

ج – منّ، صح هامش.

[١٨٦] الْعلم الْكُلِّي: هُوَ الْعلم الإلهي وَإِنَّمَا سمي الإلهيّ علما كلّيّا لكَونه كلّيّا لتجرّده عَن الِاحْتِياج إلى المادّة الَّتي هي منشأ الجزئيّة؛ ولِأنّه يُبحث فيه عن الأمور العامّة الشاملة للموجودات وتلك الأمور كليات. دستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكريّ، ٢/٢٦١.

ن + من.

ج – علم.

[١٨٩] ج م – به.

وأمّا الاستكمال بالغير فلا يتحقّق إلّا أن يكون الغير مؤثّرًا، فالكمال؛ هو[١٩٠] **اتّصافه بالصفة الكلّيّة لا وجود جزئيّاتها، وآثارها؛ إذ لو كان لكان إيجاد الشيء استكمالًا به)**؛ إنّما قال هذا لأنّ من الدلائل النافية لكونه محلًّا للحوادث أنّه يستلزم[١٩١] الاستكمال بالغير.

فنقول: إنّما يلزم ذلك إن لو[١٩٢] كان الغير مؤثّرًا، فإنّ الكمال هو اتّصافه بالصفات الكلّيّة بحيث تستتبع الجزئيّات، والآثار فإن حدث فيه الصفة الكلّيّة يلزم الاستكمال بالغير؛ أمّا وجود الجزئيّات والآثار فلا.[١٩٣]

فصفة الخلق: صفة كمال لا جزئيّاته وآثاره؛ لأنّه حينئذ يلزم استكماله بالآثار.

فهنا الكمال: أن يكون بحيث إن وُجد شيء من المبصرات أو المسموعات يراه أو يسمعه[١٩٤] فإن كان موصوفًا بهذه الصفة؛ لكن لم يوجد مرئيّ أو مسموع فذلك لا يكون نقصانًا ولو كان هذا نقصانًا[١٩٥] فكونه بحيث إن وُجد ذلك لا يدركه أَوْغَل في النقصان.

(ومنها السمع والبصر: أي كون الذّات بحيث إن وُجد ما يصحّ أن يسمع ويرى؛ سمعه، ورآه لما مرّ أنّه يجب أن يعلم مطابقة ما خلقه لما شاءه،[١٩٦] **ولزوم قيام الحوادث بذاته مرّ جوابه، وهما صفتا كمالٍ وضدّهما نقصان؛ فيثبتان على وجه يليق به من غير تأثّر من المحسوس، ووصول الهواء الحامل للصوت إليه، والانطباع أو خروج الشعاع؛ إذ ليس هذه الأمور حقيقتهما، ولا بحيث لا يوجدان بدونها، وشرطيّة ما قيل: إنّه شرط الرؤية مدفوعة.)**

وهي ما يأتي في مسألة أنّه -تعالى- يُرى في الآخرة.

(والاستقراء[١٩٧] **لا يفيد القطع، وقياس الواجب -تعالى- على غيره باطل.)**

م - هو، صح هامش.

يلزم.

ج ب ن - لو.

ب م ن - أمّا وجود الجزئيّات والآثار فلا؛ ج - فلا، صح هامش.

يسمع.

ج: نقصًا.

م: شاء.

الاستقراء: «هو الحكم على كلّيّ بوجوده في أكثر جزئيّاته. وإنّما قال: "في أكثر جزئيّاته"؛ لأنّ الحكم لو كان في جميع جزئيّاته لم يكن استقراءً بل قياسًا مقسّما». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٧.

يعني شرطيّة تلك الأمور للرؤية[198] مبنيّة على الاستقراء، وهو لا يفيد القطع وإن لم يتمسّك بالاستقراء؛ بل يُقال: هذه الأمور شرط في غير الواجب فيكون في الواجب شرطًا أيضًا، قياسًا على غير الواجب، فهذا القياس غير صحيح أيضًا؛ لأنّ الاشتراك في العلّة[199] غير معلوم، فصفات[200] الله -تعالى- لا يُقاس على صفات الممكنات.

(ومنها الكلام: فإنّا إذا تكلّمنا فهناك حروف، وأصوات، ومعنى وُضعت له، ويُسمّى "كلام النفس" كالطلب، وإيقاع النسبة الخبريّة، وذا إنشاء أيضًا؛ مع أنّ [١١٩و] **الطلب من الله -تعالى- يرجع إلى الخبر بوصول الثواب، والعقاب.)**

هذا بيان أنّ كلام الله -تعالى- واحد ليس بمنقسم على الخبر، والطلب؛ فإنّ الطلب يرجع إلى الخبر، فمعنى "الأمر الإيجابيّ" أنّه إن فعل يصل إليه الثواب، وإن ترك يصل إليه العقاب، ومعنى "النهي التحريميّ" إنّه إن فَعَلَ يصل إليه العقاب.

(فكلام النفس غير العلم.

أمّا في الإنشاءات فظاهر، وأمّا في الإخبارات فلأنّ إيقاع النسبة غير إدراكها.

والبعض نفوه فنفيه عن المتكلّم عنادٌ، ونفي قدمه في كلام الله -تعالى- قول بمحلّيّته للحوادث المُحْوِجة إلى مؤثّر منفصل.

ونفي إطلاق الكلام عليه بحيث لفظيّ)؛ أي بعض الناس نفوا الكلام النفسيّ وقالوا: الكلام هو الحروف والأصوات ليس إلّا

والنافون هم المعتزلة، والحنابلة.

فإن عنوا بالنفي أنّه غير حاصل للمتكلّم فهذا محْضُ عنادٍ؛ ولأنّ العبارة تدلّ على معنى قائمٍ بالنفس فلا بدّ من القول بوجوده.

[198] م - للرؤية، صح هامش.
[199] ح: العلّيّة.
[200] ح: وصفات.
[201] ن: منفصلا.

وإن عنوا بالنفي نفي قدمه إذا كان صفة لله -تعالى-؛ أي يقولون: كلام النفس موجود؛ لكنّ الكلام النفسيّ القائم بذاته -تعالى- حادث؛ فيلزم محلّيّته للحوادث مع كونها مُحوِجة إلى مؤثّر منفصل وهي محال.

وإنّما قلنا: أنّه يلزم ذلك؛ لأنّ هذه القضيّة وهي أنّه إذا وُجد زيد، وبلغ؛ يجب عليه ذلك لو لم تكن قائمة بذات الله -تعالى- في الأزل؛ بل تكون حادثة، فلا يخلو: من أن يكون حدوثه متوقّفًا على مؤثّر منفصل أو يكون متوقّفًا على وجود محلّ التعلّق وهو زيد وبلوغه أو يكون متوقّفًا على العلم بذلك والثاني باطل؛ لأنّ تلك القضيّة الشرطيّة غير محتاجة إلى وجود[٢٠٢] الملزوم.

وكذا الثالث لأنّه قد سبق أنّ الله -تعالى- عالم بالموجودات قبل وجودها فتعيّن الأوّل، وقد سبق أن محلّيّته للحوادث إذا كانت مُحوِجة إلى مؤثّر منفصل محال.

وإن عنوا بنفي الكلام النفسيّ نفي إطلاق الكلام عليه فذلك بحث لفظيّ، والغرض ليس هذا؛ بل الغرض أنّ المعنى الذي نسمّيه كلامًا نفسيًّا قائم بذات الله -تعالى- ، وهو قديم.

(**فهو -تعالى- متكلّم عندنا لقيام المعنى بذاته بشرط إرادة تركيب عباراتٍ تدلّ عليه؛ إذ لولا هذه**)؛ أي الإرادة المذكورة (**لا يُطلق الكلام على المعنى. وأمّا عند النفاة**)؛ أي عند نفاة الكلام النفسيّ.

(**فعند الحنابلة: لقيام[٢٠٣] الحروف، والأصوات به مع قدمها، وبديهة العقل تبطله. وعند البعض بخلقه[٢٠٤] إيّاها لا في محلّ. فالغرض غنيّ عنه وأمّا خلقها في ذاته فممتنع**)؛ لما مرّ في مسألة عدم محلّيّته للحوادث؛ ولأنّ الحروف، والأصوات لا تقوم إلّا بالأجسام.

(**وعند المعتزلة: في محلّ منفصل عنه فالمتكلّم: المحلّ لا هو، فبطل ما قالوا.**

[١١٩ظ] **إنّهم متّفقون على أنّه متكلّم إذ لا بدّ من قيام الكلام بذاته -تعالى- وقيامها**)؛ أي الحروف، والأصوات

م - وجود، صح هامش.

بقيام.

م: لخلقه.

(**بذاته ممتنع، وليس القائم إلّا المعنى المذكور.**

ذُكر في بعض الكتب: أنّ أهل الملل اتّفقوا على أنّه -تعالى- متكلّم؛ لكن اختلفوا في معنى كلامه.)

فقال في المتن: «إنّ ما ذُكر في بعض[٢٠٥] الكتب» ليس بحقّ؛ لأنّ كلّ من ينفي كلام النفس لا بدّ أن ينفي أنّ الله -تعالى- متكلّم؛ لأنّ الكلام النفسيّ غير ثابت عندهم؛ والحروف، والأصوات لا يمكن قيامها بذاته -تعالى-، فَهُمْ بالحقيقة ينفون كونَه -تعالى- متكلّمًا[٢٠٦] وإن كانوا في اللفظ يثبتونه.

(**على أنّه أطلق الكلام على ما في الفؤاد**)؛ إنّما قال هذا لأنّ الخلاف إن كان لفظيًّا في أنّ الكلام هل يُطلق على المعنى القائم بالنفس تمسّك بقول الشاعر وهو قوله: «إنّ الكلام لفي الفؤاد» البيتَ

(**ومعنى قوله -تعالى-:** ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح، ١/١٧]، **تقدّمُ إرساله على بعثة محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم.**)

هذا جواب عمّا[٢٠٧] قالوا: إنّ الكلام لو كان المعنى الأزليّ القائم بذاته[٢٠٨] كيف يصحّ قوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾؟

(**فالعبارة الدالّة عليه الصادقة في زمان بعثته اللفظ الماضي فالمعتبر في تركيب العبارة المعجزة هذا الزمان، ومرجع الأمر، والنهي إلى[٢٠٩] الخبر**)؛ جواب عمّا قالوا: الكلام مشتمل على الأمر والنهي فلو كان قديمًا يلزم الخطاب بلا مخاطب.

(**فالقائم[٢١٠] بذاته -تعالى- أنّ زيدًا إذا وُجد، وبلغ يطلب منه هذا، والقرآن كلام قديم؛ أي معناه كذا ثمّ أظهره الله -تعالى- تركيبًا عربيًّا يدلّ عليه في "اللوح" وهو موجود، أُثبت فيه صور الكائنات، وأحكامها، ثمّ أُنزل إلى سماء الدنيا، ثمّ**

نزل به الروح الأمين على محمّد صلّى الله عليه وسلّم على حسب الوقائع، ثمّ أمره[٢١١] بوضع كلّ آيةٍ عقيبَ ما قبلها.

ومنها الحياة: وهي صفة تلزمها القدرة، والعلم لامتناع الصفات المذكورة بدونها.

ومنها أنّه -تعالى- يُرى في الدار الآخرة: أي ينكشف ذاته للقوّة الباصرة: كانكشاف البدر لها من غير لزوم ما لا[٢١٢] يليق به: كالمجاورة، والجهة، ونحوهما؛ لأنّه وعد المؤمنين بقوله -تعالى-: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٢٢/٧٥-٢٣]، **وغيرها من الآيات والأخبار.)**

كقوله -تعالى-: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ﴾ [الكهف، ١١٠/١٨]، وقوله ﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ﴾ [البقرة، ٢/٤٦]، وقوله -عليه السلام-: «سترون ربَّكم كما ترون القمرَ ليلةَ البدر».[٢١٣]

(والعقل لا يُحيلها؛[٢١٤] لأنّا نرى ما يختلف حقائقها: كالجسم، والضوء، واللون، والطول، والقصر؛ فيمكن أن يكون له حقيقة مرئيّة غير ما ذكر أو يعطي الباصرة قوّة ينكشف ذاته لها، وقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]، **يحمل على سلب العموم أو على نفيها في الدنيا أو بمجرّد هذه القوّة.**

وما قيل: إنّ لها ثمانيّة شروط: سلامة الحاسّة، وكون المرئيّ بحيث يمكن رؤيته، والمقابلة، وعدم القرب القريب، والبعد البعيد واللطافة، والصغر، والحجاب فمبنيّة على الاستقراء، وأيضًا لا تُقاس أمور الآخرة بأمور الدنيا.

[٢٢٠و] **وقد جعل الأشعريّ البقاء صفةً[٢١٥] من الصفات. والصحيح أنّه الوجود المستمرّ، فليس زائدًا على الذّات.**[٢١٦]

[٢١١] ن: أمر.

[٢١٢] ج - لا

[٢١٣] صحيح البخاريّ، مواقيت الصلاة ١٦؛ صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة ٢١١.

[٢١٤] ج - لا يُحيلها.

[٢١٥] ج - صفة.

[٢١٦] مجرد مقالات الأشعريّ لابن فورك، ص ٢٤٧

ثمّ صفات الذّات: غير منحصرة[٢١٧] **فيما ذكر: كالمحبّة، وغيرها)**؛ كالكبرياء، والعظمة، والحكمة، والصبر، ونحوه.[٢١٨]

(لأنّه كامل، ومن شأنه أن يحب الكمال)؛ هذا دليل على أنّه موصوف بالمحبّة.

(وأمّا صفات الأفعال: وهي عند البعض نفس الأفعال،[٢١٩] **وعندنا لا؛ بل منشأها.**

فمنها التكوين: وهو عندهم)؛ أي عند البعض الذين قالوا: إنّها نفس الأفعال.

(الأمر الإضافيّ الحادث في قولنا: "أوجد الله -تعالى- زيدًا وقت كذا" وهو جعل المعدوم موجودًا.

ثمّ بعض هؤلاء قال: إنّه معدوم وإلّا احتاج إلى تكوين آخر، ويتسلسل إذ لا واسطة)؛ أي لا واسطة[٢٢١] بين كون الشيء موجودًا أو معدومًا فلو لم يكن معدومًا كان موجودًا فيحتاج إلى تكوين آخر.

(فأجاب الآخرون: أنّه[٢٢٢] **خرج عمّا كان عليه من العدم وهو أنّه لم يوجدْه فهو موجود)**؛ أي خرج التكوين عن العدم الأصليّ؛ إذ قبل وجود زيدٍ كان صادقًا أنّ الله -تعالى- لم يوجدْه فإذا أوجده لم يكن ذلك صادقًا فالإيجاد خرج عن العدم الأصليّ فلم يبقَ معدومًا فيكون موجودًا لعدم الواسطة.

(ثمّ تكوين التكوين عينه فلا يتسلسل)؛ جواب عمّا قال الطائفة الأولى: أنّه يحتاج إلى تكوين آخر وتسلسل.

(وقد عرفت ما فيه)؛ أنّ[٢٢٣] التكوين لكونه موجودًا حادثًا يحتاج إلى تكوين، ولا يمكن أن يكون نفسه؛ لأنّ المحتاج غير المحتاج إليه، ولا يمكن أن يُقال: لا نسلّم أنّه يحتاج إلى التكوين؛ بل يحتاج إلى التكوين كلّ حادثٍ لا يكون تكوينًا.

[٢١٧] م: محصرة.
[٢١٨] ج - نحوه.
[٢١٩] م: للأفعال.
[٢٢٠] ب - الأفعال.
ج - أي لا واسطة.
[٢٢٢] ن - أنه.
[٢٢٣] ج: أي.

أمّا هو فلا؛ لأنّا نقول: لو لم يكن محتاجًا لكان واجب الوجود؛ لكنّ الحادث لا يكون واجبًا وإذا كان محتاجًا لا يحتاج إلى نفسه؛ لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

(**ثمّ هؤلاء**)؛ أي القائلون بأنّه موجود حادث:

(**تفرقّوا فقال الكرّاميّة: هذا الحادث صفة الله -تعالى-**

والآخرون: نزّهوه عن هذا.

ثمّ قيل: لا بدّ له من محلّ فمحلّه الأثر.

فقيل: يلزم تقدّم الأثر على تكوينه فهو عينه.

فقيل: البديهة تكذّب هذا، فهو لا في محلّ؛ فالقائل به خاف الميزاب[٢٢٤] **فأوقع نفسه في البحر.**[٢٢٥])

أي الطائفة التي نزّهوه عن أن يكون التكوين الحادث صفة له -تعالى-، اختلفوا فقالوا بعضهم: لا بدّ له من محلّ، ومحلّه ليس هو المؤثّر فيكون محلّه الأثر وهو قول أبي الهذيل[٢٢٦] من المعتزلة.

فقيل عليه: يلزم على هذا تقدّم الأثر على تكوينه؛ فلا يكون محلّه الأثر؛ بل يكون عينه. وهذا منقول عن الأشعريّ.[٢٢٧]

[٢٢٤] الميزاب: «قناة أو أنبوب من معدن أو غيره يسيل به الماء من السطح أو من البيت إلى الأرض». **المنجد في اللغة** للويس معلوف، ص ٧٨٩.

[٢٢٥] ج - فقيل البديهة تكذّب هذا فهو لا في محلّ فالقائل به خاف الميزاب فأوقع نفسه في البحر، صح هامش.

[٢٢٦] أبو الهذيل محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ البصريّ المعروف بالعلاّف (ت. ٢٣٥هـ/٨٥٠م): **وُلد في** البصرة، وتُوفّي في أوّل خلافة المتوكّل بسامرّا. أخذ عنه كبار علماء المعتزلة: مثل إبراهيم بن سيّار، وكان حسن الجدل، قويّ الحجة، ول-ه كتب كثيرة لم تصل إلى يومنا. ومن أصحابه أبو يعقوب الشحّام. اشتهر أتباعه ب-"الهُذَيلية" **وهي** الفرقة الثانية بعد "الواصلية" من فرق المعتزلة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص، ٤٤-٤٩؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٥٤٢/١٠؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٦٥/٤؛ قال ابن النديم فيه: «المتكلّم، كان شيخ البصريّين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالاتهم في مذهبهم ومجالس ومناظرات». **الفهرست** لابن النديم، ص ٢٠٩؛

[٢٢٧] **مجرد مقالات الأشعريّ** لابن فورك، ص ٢٧٨.

فقيل عليه: بديهة العقل تكذّب هذا؛ فيكون لا في محلّ وهو: قول ابن[٢٢٨] الراونديّ،[٢٢٩] وبشر بن المتعمر.

فقال في المتن: «إنّ القائل بهذا خاف الميزاب فأوقع نفسه في البحر»؛ وذلك[٢٣١] لأنّ وجود العرض بلا محلّ أشدّ استحالة ممّا احترز عنه، وهو كونه عين الأثر؛ لأنّ هذا القول يمكن أن يُأوّل فيُراد به أنّ المصدر كما أنّ له تعلّقًا بالفاعل، له تعلّق بالمفعول فكما يُقال: «خَلَقَ اللهُ تعلى العالمَ خلقًا[٢٣٢]»، يُقال على بناء المجهول: «خُلِقَ العالم خلقًا»؛ فالمراد به كونه مخلوقًا. [١٢٠ظ]

ثمّ قوله: «كونه مخلوقًا عين المخلوق»؛ أي ليس جزءًا له، ولا قائمًا به بعد كون الذّات ذاتًا؛ بل كونه مخلوقًا نفس كونه تلك الذّات ذاتًا فإنّ كونه مخلوقًا هو نفس وجوده الحادث.

وقد مرّ أنّ الوجود نفس الماهيّة بالتأويل المذكور. هذا غاية تصحيح قول الأشعريّ؛ لكنّا نقيم الدليل على أنّه لا بدّ من صفة قديمة قائمة بذات الله -تعالى- توجد به الكائنات فلا يكون نفس الأثر.

(فالمذكورون[٢٣٤] نَفَوْا معنى قديمًا[٢٣٥] زائدًا على القدرة يوجد به الكائنات؛ لأنّ ترتّب الأثر عليه إن كان على سبيل الصحّة فهو القدرة أو على سبيل الوجوب

[٢٢٨] ب م ن - ابن.

[٢٢٩] أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمّد إسحاق الراونديّ (ت. ٣٠١ هـ/٩١٤م): النسبة إلى قرية راوند الواقعة بين إصفهان وكاشان في فارس. المتكلّم من أهل مرو الروذ، سكن بغداد، وكان معتزليًا، ثم تزندق. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. وله من مصنفات عدّة منها: "**كتاب فضيحة المعتزل**"، و"**كتاب التاج**"، و"**كتاب الزمرد**" وغير ذلك. تُوفّي سنة خمس وأربعين ومئتين برحبة مالك بن طوق التغلبيّ، وقيل: ببغداد. انظر: **الفهرست** لابن النديم، ص ٢١٦-٢١٧؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٤/٦١-٦٢؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١/٩٤-٩٥.

[٢٣٠] أبو سهل بشر بن معتمر الهلاليّ البغداديّ (ت. ٢١٠هـ/٨٢٥م): هو من أهل بغداد، وقيل من أهل الكوفة. وكان شاعرًا متكلّمًا. وهو رئيس معتزلة بغداد، ولم تصل إلينا من كتبه. تنسب إليه فرقة "البشريّة" وقد تأثّر بأبي بكر الأصمّ، وأبي علي الأسواري، وأثّر في ثمامة بن الأشرس، الجاحظ، وأحمد بن أبي دؤاد. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص، ٥٢-٥٤؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ١٠/٢٠٣.

ب م - وذلك.

[٢٣٢] ن - خلقًا.

[٢٣٣] لأنّ هذا القول يمكن أن يُأوّل فيُراد به أنّ المصدر   يوجد به الكائنات فلا يكون نفس الأثر، صح هامش.

[٢٣٤] ن: فالمذكورة.

ج - قديمًا، صح هامش.

يلزم الإيجاب بالذّات؛[٢٣٦] **لأنّه لمّا كان قديمًا كان الذّات موجبة له، ثمّ هو موجب للأثر فالذّات موجبة للأثر)**؛ لأنّ موجب الموجب موجب.

(**والفلاسفة أثبتوه)**؛ أي معنى زائدًا على القدرة[٢٣٧] يوجد به الكائنات.

اعلم أنّ القدرة إن فُسّرت بما ذكرنا وهو كون الفاعل بحيث إن شاء فعل مع تمكّنه من الترك فمعنى أنّ التكوين زائد على القدرة: أنّه غير القدرة؛ لأنّ القدرة[٢٣٨] ثابتة ومع هذا يثبت معنى زائد وهو التكوين فأنّ القدرة بهذا المعنى غير ثابتة عندهم، وإن فسّر القدرة بكونه بحيث إن شاء فعل، وإن شاء ترك؛ فالفلاسفة يقولون: إنّ القدرة بهذا المعنى صادقة على الإيجاب؛ لأنّ الموجب يصدق عليه أنّه إن شاء فعل، ويصدق عليه أنّه إن شاء ترك؛ لكنّه[٢٣٩] لم يشأ الترك.

فالشرطيّة لا يشترط بصدقها وجود الملزوم؛ فعلى هذا معنى أنّ التكوين زائد على القدرة:[٢٤٠] هو أنّ القدرة ثابتة ثمّ مع ثبوتها يثبت معنى آخر وهو التكوين.

(**وعبّروا عنه بالمصدريّة، وقالوا: هو عين المصدر؛ أي لا داخل ولا زائد حذرًا من التركّب، والتسلسل)**؛ أي إن كان داخلًا يلزم التركّب وإن كان زائدًا يكون صادرًا عنه فلا بدّ من مصدريّة، ثمّ هكذا فيلزم التسلسل.

(**وقد مرّ مع بيان**[٢٤١] **بطلانه)**؛ فإنّه قد مرّ أنّه يمتنع أن يكون حقيقة الواجب نفسَ مفهوم أنّه مصدر للأشياء.

(**وأصحابنا أثبتوه أيضًا، وسمّوه بالتكوين وهو أنّ من شأنه أن يوجد الشيء ألبتّة في وقتٍ أراد أن يوجده فيه وهو قديم؛ لأنّ إيجاده في وقت كذا**

يحتاج إلى أنّ من شأنه الإيجاد، ثمّ هذه الصفة إن كانت حادثة تحتاج إلى الإيجاد، ثمّ هو إليها)؛ أي يحتاج الإيجاد إلى تلك الصفة، وهي أنّ من شأنه الإيجاد فيلزم الدور.

[٢٣٦] ج – بالذّات.

[٢٣٧] ج – على القدرة، صح هامش.

[٢٣٨] ن – لأنّ القدرة.

[٢٣٩] – يصدّق عليه أنّه إن شاء فعل ويصدّق عليه أنّه إن شاء ترك؛ لكنّه، صح هامش.

[٢٤٠] ج: يكون معنى قولنا: أثبتوا معنى زائدًا على القدرة.

[٢٤١] ب م – بيانه.

(وهو زائد على القدرة لثبوتها على المعدومات، وعلى الإرادة؛ لأنّها قديمة فأوجبها الذّات فهي مع القدرة إن كانت كافية لوجود المقدور بلا احتياجٍ إلى إيجاد اختياريّ؛ لزم قدم الحوادث، والغنى عن العلم، والاختيار؛ وذا باطل)؛ أي التكوين زائد على الإرادة؛ إذ لو لم يكن زائدة كانت الإرادة مع القدرة كافية لو جود المقدور، ولو كانت كافية؛ والحال أنّ الإرادة قديمة يلزم قدم الحوادث، [١٢١و] والغنى عن العلم والإيجاد الاختياريّ؛ واللازم منتفٍ.

(وقولنا: "ألبتّة" يُراد به أنّه لا تردّد في أنّ الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فتميّز عن القدرة؛ إذ هي لا توجب الجزم على وجه لا يلزم الإيجاب بالذّات.)

على وجه؛ يتعلّق بقوله: «فتميّز».[٢٤٢]

(إذ لا نريد أنّه يصير[٢٤٣] ضروريّ الوجود.)

الضمير في «أنّه»؛ يرجع إلى «الشيء» في قوله: «وهو أنّ من شأنه أن يوجد الشيء ألبتّة».

(لتوسّط الفعل الاختياريّ وهو الإيجاد وقت كذا.

فالقائل بوجود هذا الإيجاد يستثني الفعل الاختياريّ عن قاعدة: أنّ كلّ موجود لا يوجد إلّا وأن يجب.)

اعلم أنّه أثبت أمرين أحدهما: صفة التكوين وهو أنّ الفاعل من شأنه أن يوجد الشيء في وقت أراد أن يوجد[٢٤٤] فيه.

والثاني: الإيجاد الاختياريّ[٢٤٥] وقت كذا؛ والأوّل أمر موجود قائم بذات الفاعل، والثاني أمر إضافيّ اُختلف في وجوده.

فمن قال: إنّه موجود؛ لكنّه ليس بواجب؛ لأنّ الفاعل المختار يوجد الشيء في وقت معيّن من غير أن يجب الإيجاد فيه ـ على ما يأتي ـ فإن كان الإيجاد

[٢٤٢] ن - على وجه يتعلّق بقوله فتميّز، صحّ هامش.
[٢٤٣] ج - يصير، صح هامش.
[٢٤٤] ج: يوجده.
[٢٤٥] ن + في.

موجودًا فهو يصير موجودًا بلا وجوب، فالقائل بأنّ الإيجاد[٢٤٦] موجود[٢٤٧] لا بدّ أن يستثني الإيجاد عن هذه القاعدة وهي: أنّ كلّ شيء لا يصير موجودًا إلّا وأن يجب؛ فهذا المعنى إنّما يكون في غير الإيجاد لا فيه.

(**لكنّ الحقّ أنّ القاعدة كلّيّة، والإيجاد[٢٤٨] وقت كذا ليس موجودًا ولا معدومًا بمعنى أنّه لم يوجده**)؛ أي إذا أوجد الشيء لا يصدق أنّ الإيجاد معدوم بمعنى أنّه لم يوجده، وقد مرّ هذا البحث في أوّل الكتاب.

(**فالمختار يوجده بلا وجوب**)؛ أي المختار يوجد الشيء من غير أن يجب الإيجاد.

(**فإن قلت: جميع ما يحتاج إليه فعل المختار إذا وُجد فإن لم يجب الفعل يلزم الرجحان بلا مرجّح**)؛ لأنّ على تقدير وجود الجميع إن لم يجب الفعل يمكن أن يتخلّف الفعل فحصول الفعل تارةً، وعدمه أخرى مع الجميع رجحان بلا مرجّحٍ، هذا هو الدليل من قبل القائل بأنّ الإيجاد لا يحصل إلّا أن يجب.

فأجاب عن هذا بقوله:

(**قلنا: لا نسلّم؛ بل الفاعل يرجّح أحد المتساويين أو المرجوح، والممتنع الرجحان بلا مرجّح، ولم يوجد.**)

ثمّ أقام البرهان على أنّ الفاعل المختار يوجد بلا وجوبٍ بقوله:

(**على أنّه إن وجب: فإمّا أن يجب بفعل اختياريّ، ثمّ هكذا ويتسلسل أو بفعل غير اختياريّ فيصير اضطراريًّا**)؛ لكنّ الكلام في الفعل الاختياريّ.

(**ونحن لا نقول إنّ فعل الإيجاد قديم، وأثره حادث: كجُرحٍ سَرَى بعد مدّةٍ.**)

اعلم أنّ مشائخنا -رضي الله عنهم- أثبتوا صفة التكوين؛ فإنّه -تعالى- خالق كلّ شيءٍ؛ فلا بدّ من صفة الخلق، ثمّ خافوا القول بأنّه محلّ للحوادث فتحيّروا في ذلك فقالوا: "الخلق قديم، والمخلوق حادث"، ومثّلوه: بجُرحٍ سرى بعد مدّة. [١٢١ظ]

[٢٤٦] ج - بأنّ الإيجاد، صح هامش.
[٢٤٧] ب م ن: بوجوده.
[٢٤٨] ن + في.

فيُقال لهم كيف يصحّ[٢٤٩] أن يُقال: خلْق اللهِ زيدًا يوم كذا قديمٌ؟ وكيف يُقال إنزال القرآن ليلة القدر قديمٌ؟

(لأنّ فعل المختار لا يكون قديمًا بل منشأه قديم.)

فالحاصل: أنّه ليس محلّ الحوادث بمعنى أنّ جميع صفاته قديمة.

أمّا صفات الذّات فظاهرة.

وأمّا صفة الفعل فكذا أيضًا؛ فهي منشأ الأفعال فالصفات قديمة، والأفعال حادثة.

(هذا هو المَخْلص عن ظلمات تقدّم تفصيلها)؛ أي هذا الذي ذكرنا من إثبات الصفة التي هي منشأ الفعل، والقول بقدمها، وحدوث الفعل، وكون الفعل لا موجودًا ولا معدومًا؛ هو المَخلص عن ظلمات سبق تفصيلها.

وإنّ الذين نفوا الصفة القديمة وقعوا في الأباطيل التي سبق ذكرها، والذين أثبتوا الصفة القديمة، ونفوا الفعل الحادث وقعوا في أنّ الخلق قديم والمخلوق حادث، وأيضًا نفوا الأفعال الحادثة مع قوله -تعالى-: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن، ٥٥/٢٩].

والذين قالوا: بأنّ الفعل موجود بلا وجوب؛ اضطرّوا إلى الاستثناء عن القاعدة المذكورة. وبالله العصمة والتوفيق.

مسألة

[في أنّ كل موجود سوى ذاته وصفاته موجود بإيجابه قصدًا]

(كلّ موجود سوى ذاته، وصفاته موجود بإيجابه قصدًا.

أمّا ما لا مدخل لاختيار الغير فيه؛ فلأنّ له علّةً مقارنةً موجبةً فهي إمّا إيجاده إيّاه بلا وسطٍ أو بإيجاده وسْطًا مقارنًا، موجبًا له، عالمًا، مريدًا جميع ذلك.

[٢٤٩] ن - يصحّ.
[٢٥٠] ج - قديم.

ثمّ إيجاب الوسط إيّاه إمّا من[٢٥١] موجده أو من ماهيّته.

وقد مرّ أنّ الوجود عينها، لا سيّما في الخارج وهي مجعولة فإيجابُها بجعله -تعالى-.)

قوله: «فإيجابها» مبتدأ، «بجعله» خبره.

(**فإيجاد وسط مقارن جعله موجبًا، علمًا، وإرادة إيجاد له قصدًا، ولا يشترط جعله موجبًا عند من لا يقول: إنّها مجعولة.**)

الله -تعالى- لما أوجد الإحراق في النار،[٢٥٢] وجعل مماسّة النار وسطًا موجبًا للإحراق فإيجاد مماسّة النار التي جعلها موجبة للإحراق علمًا، وإرادة هو إيجاد الإحراق قصدًا.

والتقييد بقولنا: «جعلها موجبة للإحراق»؛ إنّما يشترط عند من يقول: إنّ الماهيّات مجعولة؛ فإنّ على هذا المذهب لا تكون الماهيّة لذاتها مؤثّرة؛ بل لا بدّ مِن أن يجعلها الله -تعالى- موجبة للأثر.

أمّا عند من لا يقول إنّ الماهيّات مجعولة تكون الماهيّة لذاتها مؤثّرة فإن إيجاد[٢٥٣] مماسّة النار يكون إيجادًا للإحراق من غير أن يجعلها الله -تعالى- موجبةً له؛ بل هي موجبة بالذّات.

وإنّما قال: «علمًا، وإرادةً»؛ حتّى لو لم يكن الفاعل عالمًا،[٢٥٤] مريدًا لا يكون إيجاد الوسط إيجادًا[٢٥٥] للأثر إيجادًا قصديًّا.

(**وأمّا ما له**)؛ أي لاختيار الغير (**فيه مدخل، وهذا مسألة الجبر والقدر.**

فقال الجبريّة: فعل العبد مخلوق الله -تعالى-، لا اختيار للعبد فيه والمراد به)؛

[١٢٢و] أي بفعل العبد؛ (**هنا الهيئة الموجودة الحاصلة بالمصدر لا الإيقاع.**).

اعلم أنّ الفعل قد يُطلق على الهيئة الموجودة ككَوْنِ المتحرّك واقعًا في أجزاء المسافة وهو الحاصل بالمصدر.

عن.

ج ب ن - في النار.

[٢٥٣] ج: فإيجاد.

[٢٥٤] ب ن - عالمًا.

[٢٥٥] ج: إيجاده.

وقد يُطلق على نفس المصدر؛ أي إيقاع تلك الهيئة، والمراد هنا المعنى الأوّل.

فالخلاف واقع في أنّه بخلق الله -تعالى- أو بإيقاع العبد (**لأنّ شيئًا من عِلّته الموجبة إن كان اختيارَه فهو إن كان اختياريًّا لتسلسل أو انتهى إلى اضطراريّ، وإن كان اضطراريًّا صحّ المطلوب، ولقوله -تعالى-:** ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد، ٦١/٣١]**، وأمثاله**).

كقوله -تعالى-: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام، ١٠١/٦].

(**وقوله -عليه السلام-:** «**جُفّ القلمُ**»[256]) فإنّه دالّ على أن لا اختيار للعبد أصلًا، فيكون واقعًا بخلق الله -تعالى-.

(**ونظائره**) من الأحاديث الدالّة على أن لا اختيار للعبد، وأنّ الكلّ بقدرة الله؛ وإن شئت فطالعْ باب القدر من كتاب **المصابيح**.

(**وجوابه قد مرّ أنّ الاختيار هو ترجيح الطرف المعيّن، وليس باختياريّ؛ أي**[258] **محتاج إلى الاختيار؛ أي ترجيح آخر؛ بل يحتاج إلى صفة الإرادة: وهي أنّه من شأنه التخصيص، والترجيح**)؛ هذا تعريف الإرادة ومعناها: أنّ الفاعل من شأنه التخصيص بالخصوصيّات، وترجيح أحد الطرفين على الآخر.

(**وليس اضطراريًّا؛**[259] **أي واجبًا**)؛ أي ليس الاختيار اضطراريًّا أي واجبًا؛ (**بل المختار يرجّح بلا وجوبٍ كما مرّ. ونحن نقول: إنّه -تعالى- خالق كلّ شيءٍ**)؛ لكنّ بعضه بلا وسطٍ وبعضه بوسط.

[256] صحيح البخاريّ، القدر، ١؛ سنن النسائيّ، النكاح ٤.

المقصود منه بكتاب "**المصابيح**" هو كتاب مصابيح السنّة لأبي محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد بن الفرّاء البغويّ الشافعيّ (٥١٦هـ-/١١٢٢م): يعدّ إمامًا، وحافظًا، وفقيهًا، ومجتهدًا، ويُلقّب بركن الدين ومحي السنة. وُلد في بغثور وإليها نسبته وهى بليدة بين هراة ومرو من بلاد خرسان. ومن شيوخه: أبو على الحسين بن محمد بن أحمد المرزوي، وأبو عمر عبد الواحد بن أحمد المليحى الهرويّ، وأبو الحسن على بن يوسف الجوينيّ، ومن تلاميذه: مجد الدين أبو منصور، وأبو الفتوح محمد بن محمد الطائي الهمذانيّ، وأبو المكارم فضل الله النوقانيّ ومن تأليفاته: **شرح السنة مجموعة الفتاوى، ومعالم التنزيل، ومصابيح السنة، الأنوار في شمائل المختار، الجامع بين الصحيحين**. انظر: **سير أعلام النبلاء**، للذهبيّ، ٢٥٩/٢ | **مصابيح السنّة لفرّاء البغويّ**، ١٣١/١

- أي؛ ب + غير.

م: اختياريًا.

(ونقول: أيضًا بجفاف القلم؛ أي بالقدر السابق بالاختياريّ وغيره)؛ أي نحن قائلون: بـ"جفاف القلم"؛ أي بالتقدير السابق بكلّ[٢٦٠] قسم[٢٦١] المخلوقات، فمنه قسم اختياريّ؛ أي لاختيار العبد فيه مدخلٌ، وقسم غير ذلك وهو ما ليس لاختياره فيه مدخلٌ؛ فالأوّل: يقع باختيار العبد، والثاني: بلا اختياره.

(وقال القدريّة: وهم المعتزلة أنّه بإيجاد العبد بلا خلقه -تعالى-؛ بل القدرة بخلقه؛ وهي سلامة الأسباب، والآلات، وهي سابقة على الفعل لئلّا يلزم تكليف غير القادر.

ثمّ ما بعدها من القصد، والإيجاد مفوّض إلى العبد لئلّا يلزم الجبر فإنّ العلم الوجدانيّ، والتكليف،[٢٦٢] وفائدة بعثة الأنبياء عليهم السلام ينفيه)؛ أي ينفي الجبر.

أمّا العلم الوجدانيّ؛ فإنّه حاكم بالتفرقة بين الأفعال الاختياريّة وبين ما ليس كذلك كحركة النبْض،[٢٦٣] وحركة المرتعش.

وأمّا التكليف؛ فلأنّه لو ثبت الجبر، وعدم اختيار العبد كان التكليف قبيحًا، والتكليف ينافي الجبر، وكذا فائدة بعثة الأنبياء عليهم السلام ينفي الجبر أيضًا.

(وقال أهل الحقّ: لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين وهو مبنيّ على أنّ القدرة مع الفعل، وهو يصلح للضدّين.)

قد توهّم بعض الناس أنّ كلّ من يقول بأنّ القدرة مع الفعل فهو قائل بأنّ القدرة لا تصلح للضدّين، وكلّ من يقول بأنّ القدرة سابقة على الفعل فهو قائل بأنّها تصلح للضدّين؛ لكن هذا غلط؛ بل المنقول عن أبي حنيفة -رضي الله عنه-:[٢٦٤] إنّها مقارنة، ومع ذلك تصلح للضدّين.[٢٦٥] [١٢٢ظ]

ففسّر القدرة بقوله: **(وهي جملة ما يتمكّن به العبد من الفعل إذا انضمّ إليها اختياره.)**

[٢٦٠] ج: كلّيّ.

[٢٦١] ج: قسميّ.

[٢٦٢] التكليف: «إلزام الكلفة على المخاطب». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٠.

[٢٦٣] ن: النفس.

[٢٦٤] ج: رحمه الله.

[٢٦٥] **إشارات المرام من عبارات الإمام** لكمال الدين البياضي، ص ٢١٢.

معناه: أنّ المجموع المركّب ممّا يتمكّن به الفاعل من الفعل مع اختيار الفاعل؛ أي ترجيح الطرف المعيّن ذعلّة للهيئة الحاصلة بالمصدر فيما يتمكّن به الفاعل هو القدرة الحقيقيّة، وهي مقارنة للفعل إذا وُجد الفعل؛ لكن تصلح للضدّين؛ أي لا يجب معها الفعل فإنّ المختار يفعل بلا وجوب فتخلّفُ الفعلِ معها ممكنٌ.

(**وإنّما كانت معه**)؛ أي مع الفعل (**لأنّ السابقة لا تبقى**[٢٦٦] **لكونها ناشئة من الحياة، والصحّة، وظهور تحلّل البدن إذا كثُر في زمان له امتداد ما، ولم يصل بدل ما يتحلّل؛**[٢٦٧] **يدلّ على تحلّله**[٢٦٨] **في كلّ آنٍ قليلًا قليلًا، ثمّ وصول البدل قد يقع مساويًا أو أقلّ أو أكثر.**)

أمّا المساواة فكما في سنّ الوقوف، وأمّا الأقلّ فكما في سنّ الشيخوخة، وأمّا الأكثر فكما في سنّ النموّ، وأيضًا في الحال التي لا يسمن البدن، ولا يهزل يكون البدل مساويًا لما يتحلّل[٢٦٩] وفي حال الهزال[٢٧٠] يكون أقلّ، وفي حال السمن يكون أكثر.

(**فالبدن في كلّ حال غير ما كان قبله؛ فالعرض الناشي منه**)؛ أي القدرة (**تكون كذلك**)؛ أي تكون في كلّ آنٍ غير ما كان قبله.

(**وقد سبق أنّ كلّ موجود لا مدخل لاختيار العبد فيه؛ موجود بإيجاده قصدًا فالقدرة المقارنة تكون كذلك**)؛ أي تكون موجودة بإيجاده -تعالى-.

فالحاصل: أنّ الفاعل إذا فعل إنّما فعل بالقدرة التي خلقها الله -تعالى- مقارنة للفعل.

أمّا إذا لم يفعل لا نقول: إنّ الله -تعالى- لم يخلق القدرة الحقيقيّة؛ بل يمكن أنّه خلقها ومع ذلك لم يفعل العبد.

[٢٦٦] ن: تبقى.
[٢٦٧] ن: يتخلّل.
[٢٦٨] ن: تخلّله.
[٢٦٩] ن: يتخلل.
[٢٧٠] ب ن - الهزال. | الهَزْلُ ضدّ الجد، وقد هَزَلَ من باب ضرب، والهُزَالُ ضدّ السمن. يُقال: هُزِلَتِ الدّابّة على ما لم يسمّ فاعله هُزَالًا. مختار الصّحاح لأبي بكر الرازيّ. «هزل».

(**وأمّا لزوم تكليف غير القادر**)؛ إنّما قال هذا لأنّه لما أثبت أنّ القدرة مع الفعل، وهي موجودة بإيجاده -تعالى-، والتكليف سابق على الفعل، فيلزم تكليف غير القادر.

(**فالأشعريّ يلتزمه، ويقول: إنّ الله -تعالى- يعاقب على الترك مع عدم القدرة، ولا يقبح هذا منه.**[٢٧١]

وأمّا نحن فلا نلتزمه؛[٢٧٢] **بل نقول لمّا لم يمكن جعل الحقيقيّة مناطًا للتكليف؛ إذ لا شعور بها إلّا عند الفعل؛ فجعلت مَظَنّتها وهي السابقة مناطًا**)؛ أي لما لم يمكن جعل القدرة الحقيقيّة المقارنة مناطًا للتكليف جعلت مظنّتها مناطًا للتكليف؛ وهي سلامة الأسباب، والآلات فإنّها أمر ظاهر.

والقدرة الحقيقيّة أمر خفيّ، فجعل الأمر الظاهر الذي هو مظنّة الأمر الخفيّ قائمًا مقامه (**على وجه يفيد**)؛ أي لما لم يمكن[٢٧٣] جعل الحقيقيّة مناطًا مشتملاً على فائدة التكليف جعلت السابقة مناطًا.

فإن جعل السابقة مناطًا مشتمل[٢٧٤] على فائدة التكليف؛ إذ يمكن للمكلّف أن يسعى إلى الإتيان بالمأمور به، ثمّ[٢٧٥] ورد الإشكال على جعل السابقة مناطًا وهو أنّه يلزم العقاب على الترك بدون القدرة.

فأجاب بقوله:

(**ولا يلزم العقاب على الترك بدون القدرة، وذلك بأنّ الحقيقيّة تصلح للضدّين كما هو المنقول عن أبي حنيفة خلافًا للأشعريّ؛ إذ لا يجب بها الفعل بدون الاختيار؛ أي بدون ترجيح الطرف المعيّن.**

[١٢٣و] **وإذا تعلّق التكليف بالسابقة فإن خَلَقَ الله -تعالى- الحقيقيّة فأوقع العبد الفعلَ يُثاب وإن لم يوقع يستحقّ العقاب، وإن لم يخلقها لا يصدر الفعل فالعبد إن لم يقصد أصلًا يستحقّ أيضًا**)؛ أي العقاب (**لاختياره الترك وإن قصد؛ لكن لم يصدر لعدم الحقيقيّة فالمرجوّ أن لا يُعاقب.**)

[٢٧١] اللمع لأبي الحسن الأشعريّ، ص ٧٣-٧٤.

[٢٧٢] ب - نلتزمه، صح هامش.

[٢٧٣] ج: يكن.

[٢٧٤] ب ن: مشتملاً.

[٢٧٥] ج - ثم.

فعُلم من هذا أنّ استحقاق العذاب إنّما هو على تقدير أنّ الله -تعالى- يخلق القدرة الحقيقيّة ومع ذلك لا يوقع العبد الفعل أو لم يقصد الفعل أصلًا. فعلم أنّه لا يلزم على مذهبنا[٢٧٦] العقاب على الترك مع عدم القدرة.

(**فإن قلت العقاب على الترك لازم في الإيمان بدون الحقيقيّة.**)

اعلم أنّه يرد على هذه الترديدات إشكالان:

الأوّل: أنّ هذا الذي ذكرت؛ إنّما يمكن في أفعال الجوارح، لا في الإيمان؛ إذ في أفعال الجوارح القدرة الحقيقيّة زائدة على سلامة الأسباب، والآلات التي هي مناط التكليف؛ فيمكن أن يُقال بعد سلامة الأسباب والآلات: إن خلق الله -تعالى- القدرة الحقيقيّة والفاعل لم يوقع الفعل يعاقب بالترك؛ لكنّ هذا لا يمكن في الإيمان فإن القدرة الحقيقيّة غير زائدة على ما هو مناط التكليف فإن[٢٧٧] كانت القدرة مع الفعل فعند عدم الفعل لا قدرة ومع ذلك يعاقب بالترك[٢٧٨] فيلزم العقاب على الترك بدون القدرة الحقيقيّة.

والثاني: إنّ الله -تعالى- إن لم يخلق القدرة الحقيقيّة فقصد العبد؛ لكن لم يصدر الفعل لعدم القدرة الحقيقيّة نرجو أن لا يُعاقب، وهذا[٢٧٩] لا يمكن في الإيمان؛ إذ في الإيمان إذا لم يصدر الفعل لا يُرجى عدم العقاب.

فأجاب بقوله:

(**قلت: لا نسلّم، أمّا مَن عَلِمَ التحدّي، والمعجزة فالحقيقيّة على تصديق النبيّ[٢٨٠] فيما أتى به بائنةً.**

وأمّا الشاهق، ونحوه؛ فلا يُعاقب إلّا على ترك تصديق ما يدلّ عليه صريح العقل: كوجود الصانع)؛ هذا جواب الإشكال الأوّل.

أمّا جواب الإشكال الثاني فهو قوله:

[٢٧٦] ن - العبد الفعل أو لم يقصد الفعل أصلاً؛ فعلم أنّه لا يلزم على مذهبنا، صح هامش.

[٢٧٧] ن: فإذا.

[٢٧٨] ن: على الترك.

[٢٧٩] ج: هذا.

[٢٨٠] التصديق: «هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المُخبِر». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٨٢.

(فإذا قصد التصديق حصل الإيمان بخلاف أفعال الجوارح؛ إذ لا يلزم من قصدها وجودها.)

تقريره: أنّ في الإيمان لا يتصوّر أن يقصد التصديق قصدًا جازمًا، ولا يحصل التصديق؛ لأنّ ذلك القصد الاختياريّ هو نفس التصديق لكن في أفعال الجوارح يمكن القصد الجازم بدون فعل الجوارح فلم يرد الإشكال الثاني.

(إذا عرفت هذا فما بعد السلامة السابقة لم يفوّض إلى العبد؛ لأنّ القدرة المقارنة بإيجاده -تعالى-؛ لكن عندنا[٢٨١] **لا على وجهٍ يجب به الأثر بدون إيقاع العبد ثمّ هو)**؛ أي إيقاع العبد **(ليس إيجادًا؛ إذ ليس تمام العلّة القريبة خلافًا للمعتزلة)**؛ إذ العلّة القريبة إيقاع العبد مع القدرة التي خلقها الله -تعالى- مقارنة لوجود الأثر.

(والإيقاع مباشرة السبب؛ لكنّ إيصاله إلى الأثر ليس في وسعه؛ بل يخلق الله -تعالى- القدرة المقارنة؛ فالأثر مخلوق الله -تعالى- بمعنى أنّ جميع ما يتوقّف عليه من الموجودات مخلوق[٢٨٢] **بلا مدخل للغير** [١٢٣ظ]

بقي أمر لا موجود، ولا معدوم يسمّى إيقاعًا؛ أي ترجيح جانب الوجود فهو من العبد ومع ذلك هو مستند إلى موجودات خلقها الله -تعالى-؛ لكن لا على سبيل الإيجاب؛ فالأثر مخلوق الله -تعالى- بهذا المعنى ومع ذلك بكسب العبد)؛ أي بمباشرته السبب كما عرفت.

(فالخلق فعل يوجد به الأثر في محلّ غير الفاعل مع صحّة انفراده)؛ أي الفاعل **(بالوصول إلى الأثر مع العلم التامّ لجميع ذلك والكسب فعلٌ، له مدخل في وجود الأثر في محلّ هو الفاعل بلا صحّة انفراده به، وبلا علمٍ كما ذكر)**؛ أي بلا علمٍ تامٍّ بجميع ذلك.

(فيكون مقدور الله -تعالى- قدرةَ إيجاد، والعبد قدرة اتّصافٍ، والثواب، والعقاب مرتّبان على هذا؛ إذ العادة جرت بخلقه القدرةَ المقارنةَ عقيبَ اختيارِ العبد الاتّصاف.)

[٢٨١] ب – عندنا، صح هامش.

[٢٨٢] ب م: مخلوقة.

فظهر أنّ التوسّط بين الجبر والقدر مبنيّ على أنّ القدرة مع الفعل مع أنّها تصلح للضدّين.

والأشعريّ لما قال بالقدرة مع الفعل؛ لكن بحيث يجب بها الأثر، وأنّها لا تصلح للضدّين فوقع في الجبر.

والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة، ثمّ ما بعدها مفوّض إلى العبد فوقعوا في التفويض.

هذا غاية السعي في هذه مسألة ولم يبلغ كلام الأوّلين، والآخرين إلى هذه الغاية إن لم تصدّقني فطالعْ كتبهم.

(وممّا سبق تبيُّن ضعْفِ ما تُوهّم أنّ القدرة التي مع الفعل لا تصلح للضدّين، والسابقة تصلح، ثمّ القول بالتوسّط مع سبقها وَهْمٌ؛ إذ هو قول المعتزلة بعينه؛ لأنّ حاصله أنّ ما بعد السابقة مفوّض إلى العبد؛ لكن مع ذلك مخلوق الله -تعالى- باعتبار استناده إليه لتوقّفه على مخلوقاته.)

اعلم أنّ بعض من صنّفوا في الكلام لما توهّموا أنّ القدرة التي يخلقها الله -تعالى- مع الفعل لا تصلح للضدّين فتوهّموا أنّ القول به قول بالجبر المحض ففرّوا عنه، وقالوا بالقدرة السابقة، ومع ذلك حاولوا أن يختاروا التوسّط بين الجبر والقدر اقتداءً بما نُقل عن أكابر السلف -رضي الله عنهم-[٢٨٣] أن لا جبر ولا تفويض؛ ولكن أمر بين أمرين.

فقالوا: بالتوسّط بهذا الطريق، وهو أنّ القدرة السابقة مخلوقة الله -تعالى- فحينئذ[٢٨٤] صحّ استناده إلى الله -تعالى-، ولم يعلموا أنّ هذا هو مذهب القدريّة بعينه؛ لأنّه يصير ما بعد القدرة السابقة مفوّضًا إلى العبد لما لم يكن المقارنة مخلوقة الله -تعالى-.

(فيصير الخلاف لفظيًّا)؛ أي الخلاف بين القائلين بالتوسّط وبين القدريّة يصير لفظيًّا.وهو أنّ بعض القدرية يتلفّظون: بأنّ أفعال العباد مخلوقة لهم.

وأهل التوسّط يقولون: بخلق الله -تعالى-، وكسب العبد باعتبار أنّ القدرة السابقة بخلق الله -تعالى-، ولم يبقَ الخلاف في المعنى؛ لأنّ القدريّة قائلون

[٢٨٣] ج - رضي الله عنهم.
[٢٨٤] ج - فحينئذ.

بالضرورة أنّ السابقة بخلق الله -تعالى-، ولا ينكرون أنّ الفعل بخلق الله -تعالى- بهذا المعنى، لا بمعنى خلق القدرة المقارنة.

(وليس كذلك؛ بل هناك معترك[٢٨٥] الآراء، ومحلّ تصادُم الأهواء.[٢٨٦]

[١٢٤و] **والحمد لمن يُلهِم الصواب، ويؤتي الحكمة، وفصل الخطاب.)**

فروع

[في المسائل المختلفة]

(الأوّل: المتولّدات بخلق الله -تعالى-، كالألم، والموت، والانكسار عقيب الضرب، والقتل، والكسر لما مرّ أنّ الوصول إلى الأثر ليس في وسعنا.

الثاني: إنّ الهدي، والإضلال؛ خلق الاهتداء، والضلالة لإتيان الطريق كما هو عند المعتزلة.

ويجب أن نعلم أنّ الإيمان غير مخلوق عندنا، والاهتداء مخلوق؛ وهذا في غاية الدقّة.

وذلك أنّ الإيمان هو التصديق؛ أي الحكم بالصدق وهو إيقاع نسبة الصدق إلى النبيّ -صلّى الله عليه وسلّم- بالاختيار.

والاهتداء هو الحالة[٢٨٧] الحاصلة بالتصديق فذلك مصدر، وهذه هي الهيئة الحاصلة به[٢٨٨] فتكون بخلقه -تعالى-؛ لأنّ القدرة المقارنة بخلقه -تعالى-، ثمّ إيقاع العبد؛ أي التصديق مستند إلى مخلوقات لا اختيار للعبد فيها)؛ أي التصديق فعل اختياريّ؛ لكنّه مستند إلى مخلوقات لا اختيار فيها: كالعقل، ونحوه؛ لكن لا على سبيل الإيجاب كما عرفت.

[٢٨٥] المُعْتَرَكُ: اسم مكان من "اعتركَ"، موضعُ الاعتراك ، موضع القتال أو الحرب والتصادم.

[٢٨٦] ج – الأهواء، صح هامش.

[٢٨٧] م – الحالة، صح هامش.

[٢٨٨] ج – صح هامش؛ ب م ن –

(**ولا يقال إنّها**)؛ أي الضلالة[٢٨٩] (**قبيحة، وخلق القبيح قبيح؛ لأنّ خلقه لمصلحةٍ غيرُ قبيحٍ؛ بل الاتّصاف به قبيح.**

وقد ذُكر في كلام مشائخنا -رحمهم الله-:[٢٩٠] **مصالحُ كثيرةٌ في خلق الكفر، والمعاصي.**)

منها: أن يستدلّ على كمال قدرته؛ حيث قدر على خلق المتضادّين وإيجاد المتقابلين.[٢٩١]

ومنها: أنّ تخليق[٢٩٢] الأفعال الحسنة والقبيحة؛ تبيّن أنّه يفعل ما يفعل لا لحاجة، ولا بجلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ.

ومنها: أنّ بذلك يظهر أنّه -تعالى- غنيّ عن خلقه، عزيز بذاته لا يتعزّز بكثرة أوليائه ولا يتضرّر[٢٩٣] بتوفّر أعدائه، هذا ما ذكروا، وسيأتي أيضًا في آخر هذا التعديل حكم آخر في خلق النفوس الخيّرة والشرّيرة، وفي خلق الخير، والشرّ.

(**الثالث: الأفعال الاختياريّة للكائنات حتّى الكفر، والمعاصي سواءً أُريد بها المصدر أو الحاصل به بإرادة الله -تعالى-، وتقديره؛ أي تخصيص هو نتيجة الإرادة.**)

قد مرّ أنّ الإرادة: صفة بها تُخصَّص الأشياء بخصوصيّاتها فالتقدير: هو التخصيص الذي هو نتيجة تلك الصفة؛ (**لأنّ القدرة المقارنة بخلقه -تعالى- فهي بتقديره، وكذا إيصاله إلى الأثر فوجوده بتقديره مع تمام أجزاء علّته، ومنها: اختيار العبد فهو بتقديره.**)

أراد أن يثبت أنّ الأفعال الاختياريّة سواءً أُريد بها المصدر أو الحاصل بالمصدر بإرادة الله -تعالى- وتقديره؛ لأنّ القدرة المقارنة للفعل بخلق الله -تعالى- فيكون بتقديره.

[٢٨٩] ن - أي الضلالة، صح هامش.
[٢٩٠] ج - رحمهم الله.
[٢٩١] ن: المقابل| المتقابلان: «هما اللّذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ». التعريفات للجرجاني، ص ٢٥٤
[٢٩٢] ن: بخلق.
[٢٩٣] م - يتضرر، صح هامش.

إذ الخلق يقتضي سبق التقدير، والتقدير[٢٩٤] أي التخصيص يقتضي صفة الإرادة، وهي أنّ مِن شأنه التخصيصَ فتكون القدرة المقارنة مستندة إلى إرادة الله -تعالى-، وتقديره.

وكذلك الإيصال[٢٩٥] إلى الأثر بتقديره أيضًا لما سبق أنّ الإيصال[٢٩٦] إلى الأثر ليس في وسع العبد فيكون بتقدير الله -تعالى-؛ فوجود الأثر . وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر . يكون بتقدير الله -تعالى-، فيلزم منه أن يكون الاختيار . وهو إيقاع العبد تلك الهيئة . بتقدير الله -تعالى- أيضًا؛ لأنّ وجود الأثر إذا كان بتقديره كان تمام علّته بتقديره؛ ومن تمام العلّة: الاختيار وهو المصدر بتقديره أيضًا فيكون مستندًا إلى إرادته.

[١٢٤ظ] فالحاصل: أنّ الله -تعالى- قدّر أن يوجد الأثر . وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة، واختيار العبد.

ثمّ ورد عليه إشكال، وهو أنّ الاختيار لمّا كان بتقدير الله -تعالى- يلزم الجبر.

فأجاب بقوله: (**لكنّ تقدير الاختيار اختيارًا لا يوجب الجبر**)؛ فإنّه -تعالى- قدّر؛ أي خصّص وجود تلك الهيئة بأن يكون باختيار العبد فهذا المعنى لا يوجب الجبر.

(**لأنّ تقدير الشيء لا يوجب ضدّه. وكذا علمه -تعالى- بوقوعه اختيارًا**)؛ أي لا يوجب الجبر (**لئلّا ينقلب جهلًا**) فإنّ الله -تعالى- يعلم الأشياء على ما هو واقع عليه؛ فإذا علم أنّه يفعل باختياره فهذا المعنى إن أوجب الجبر ينقلب علمه جهلًا.

(**وعند المعتزلة: الكفر، والمعاصي ليسا بإرادته -تعالى-؛ لأنّ ضدّهما مطلوب فيكون مرادًا.**

قلنا: لا نسلّم إذ الطلب لا يقتضي التخصيص بالوجود، وإن عنوا بالإرادة معنى آخر فالنزاع لفظيّ)؛ أي عنينا بالإرادة صفة تخصّص الموجودات بخصوصيّاتها.

[٢٩٤] - التقدير.

[٢٩٥] ن: الاتّصال.

[٢٩٦] ن: الاتّصال.

فمعنى قولنا: «إنّ الكفر واقع بإرادته»؛ أنّ الله -تعالى- خصّص وجود فلانٍ الكافرِ بأنّه يكون موجودًا بصفة الكفر الاختياريّ، فإذا طلب منه أن يؤمِن باختياره؛ فهذا الطلب لا يوجب تخصيص زيدٍ بأنّه يوجد بصفة الإيمان.

وأن عنوا بالإرادة معنى آخر: كالمحبّة أو الرضاء فالنزاع يكون لفظيًّا (**ولأنّ الكفر غير مرضيٍّ، والمقدّر مرضيٌّ.**

وأُجيب بأنّ التقدير مرضيّ، لا المقدّر.)

فإنّ التقدير فعل الله -تعالى- فيكون مرضيًّا.[297]

ولا نسلّم أنّ المقدّر يجب أن يكون مرضيًّا؛ إذ يمكن أن يكون في تقدير ذلك القبيح حكمةٌ بالغةٌ كما مرّ.

(**وقد يُراد بالتقدير: تخصيص هو نتيجة الحكمة؛ أي تخصيص الشيء بما ينبغي له**)؛ أي التقدير كما يُراد به تخصيص هو نتيجة الإرادة.

قد يُراد به تخصيص هو نتيجة الحكمة؛ فالتقدير بالمعنى الأوّل أعمّ منه بالمعنى الثاني من حيث المفهوم؛ لكنّهما مساويان في الوجود لأنّ جميع ما هو مرادُ الله -تعالى- مشتمل على حكمة بالغة.

(**فكلّ شيء بتقديره بالمعنيين: ويساويه القضاء وهو حُكمه على الأشياء بما يكون لها**[298])؛ هذا يساوي التقدير بالمعنى الأوّل.

(**أو بما ينبغي لها**)؛ هذا يساوي التقدير بالمعنى الثاني؛ أي تخصيص هو نتيجة الحكمة.

(**وقد يُراد به**)؛ أي[299] بالقضاء (**الخلق، وقد يُراد به الحكم بالكلّيّات وبالقدر تفاصيله. ومنها**)؛ أي من صفات الأفعال.

(**أنّ من شأنه أن يعطي كلّ حيٍّ زرقه؛ أي غذاءه الذي قدّر أنّه يعيش به حلالًا أو حرامًا خلافًا للمعتزلة**

ج: مرضيّة.

[298] ج: له.

[299] ن - أي.

قال الله -تعالى-: ﴿إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود، ١١/٦]، **وقال عليه السلام:** «**إنّ نفسًا لن تموتَ حتّى تستكمل رِزقَها**».[300]

تدلّ الآية والحديث على أنّ الحرام رزق كالحلال.

(**ومنها؛ أي من شأنه الإحياء، والإماتة، فالآجال مقدّرة بتقديره لا تزيد ولا تنقص.**

قال الله -تعالى-: ﴿إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [النحل، ١٦/٦١].

ولا يضرّ أنّه -تعالى- قدّر أنّ زيدًا إن فعل كذا طال عمره وإلّا لا؛ لأنّ الواقع أحدهما معيّنًا فيكون مقدّرًا بتقديره)؛ جواب إشكالٍ وهو أنّه يمكن أنّ الله -تعالى- قدّر أنّ زيدًا إن أعطى الصدقة طال عمره، وإن لم يعطِ ينقص عمره فيجوز أن يزيد العمر أو ينقص. [١٢٥و]

فأجاب: بأنّ الواقع لا يخلو عن أحدهما معيّنًا؛ فالمقدّر عند الله -تعالى- ذلك الواقع.

[صفات الذّات الأفعال]

(**ثمّ منها**)؛ أي من الصفات (**ما هي صفة الذّات، والفعل معًا: كالحكمة؛ فهي العلم بدقائق الأمور مع كون الفاعل بحيث يفعل كما ينبغي.**

ولا نقول: إنّها العلم بما لا يتعلّق به العمل، وبما يتعلّق.)

اعلم أنّ المتأخّرين من الفلاسفة أطلقوا الحكمة على العلم بحقائق الأشياء دون العمل، وجعلوها على قسمين نظريّ أي ما لا يتعلّق به العمل، وعمليّ أي ما يتعلّق به العمل.

لكنّا لا نقول كذلك؛ بل لا بدّ من الإتقان في العمل فإنّ الحِكمة مشتقّة من الإحكام فلا بدّ أن يكون أفعاله مُحكمةً.

[300] الموطّأ، الجامع ٣٣٤٧؛ سنن ابن ماجه، التجارات ٢.

قال الله -تعالى-: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة، ٢/٢٦٩]، فالخير الكثير يختصّ بمن يعمل بعلمه.

وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان، ١٣/٢١]، فسّر الحكمة بالشكر؛ فالشكر: أن يستعمل كلّ ما أتاه الله -تعالى- في موضعه فشكر إيتاء العقل أن يستعمله في معرفة الله -تعالى- كما هو، وشكر كلّ عضوٍ أن يستعمله فيما خُلق له. فالذين سمّوا الفلسفة "حكمة" فَهُمْ الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه.

(فالذي يعلم ولا يعمل كما ينبغي غير حكيم، والدليل على حكمته البالغة صنائعُ العالم وعجائبُه.)

فصل

[أنّ الفعل نتيجة الصفة]

(الفعل نتيجة الصفة؛ فإذا صنع زيد سريرًا فالصفة أنّ من شأنه فعل السرير.

ثمّ الفعل: قد يُراد به الهيئة الحاصلة بالمصدر وهي الحركات التي يوجد بها السرير، وهي أمر موجود.

وقد يُراد به المصدر وهو إيقاع تلك الهيئة،[٣٠١] وهو أمر إضافيّ لا موجود، ولا معدوم كما عرفت.

وأمّا فعله -تعالى-: كإيجاده زيدًا؛ فإنّ هنا صفة قديمة، كما عرفت)؛ من معنى التكوين.

(ثمّ فعلًا وهو جعل زيدٍ موجودًا وقت كذا؛ فهذا أمر إضافيّ لا موجود، ولا معدوم كما مرّ، وليس هنا أمر موجود قائم بذاته -تعالى- حاصل بالمصدر؛ لأنّ حدوث الأمور[٣٠٢] الحقيقيّة في ذاته ممتنع، ولا بأس بحدوث الإضافات.

[٣٠١] ن: الصفة.
[٣٠٢] ب - الأمور، صح هامش.

والبعض احترزوا عن محلّيّته للحوادث فقالوا: فعل الخلق قديم وأثره حادث: كجرح سرى بعد مدّة؛ فهذا ليس بحقّ لأنّ القديم لا يزول؛ بل يكون دائمًا فيصدق أنّه خلق زيدًا وقت كذا دائمًا، وأنزل الله -تعالى- القرآن ليلة القدر دائمًا وهذا ليس من كلام العقلاء؛ بل الصفة وهي أنّ من شأنه ذلك دائمة.)

مسألة

[في أنّ الفعل الاختياريّ يقتضي ببعض الصفات]

(**قيل: لا بدّ للفعل الاختياريّ من العلم، والقدرة، والإرادة، والقصد، والإيجاد.**

ثمّ هو)؛ أي الفعل الاختياريّ (**من الله -تعالى- يقتضي علمًا تفصيليًّا؛ إذ الإجماليّ مخلوط بالجهل.**

وأمّا من غيره فهو إمّا اختياريّ محض: كقصد الحركة)؛ فإنّ القصد فعل القلب وهو اختياريّ محض.

(**أو مخلوط باضطراريّ: كالحركة في حالة لا يتمكّن من تركها**)؛ كالانحدار [١٢٥ظ] إلى صببٍ[٣٠٣] بالعدو الشديد بحيث لا يقدر على الإمساك.

(**فحينئذ لا يشترط له القدرة، ولا البواقي ثمّ هذا الحكم**)؛ وهو أنّه لا بدّ للفعل الاختياريّ من الأمور المذكورة.

(**غير كلّيّ؛ إذ لا يحتاج القصد، والإيجاد إلى مثلها، ثمّ الإيجاد وإن اقتضى القصد لا ينعكس**)؛ أي الإيجاد إن اقتضى أن يكون مسبوقًا بالقصد فالقصد لا يقتضي أن يكون مسبوقًا بالإيجاد؛ لأنّه إن اقتضى والتقدير أنّ الإيجاد يقتضي أن يكون مسبوقًا بالقصد فيلزم الدور أو التسلسل.

(**فالقصد غير موجود**)؛ لما ثبت أنّ القصد لا يقتضي الإيجاد، ثبت أنّ القصد غير موجود؛ إذ لو كان موجودًا لاقتضى الإيجاد.

[٣٠٣] حبب.

(اعلم أنّ الإرادة قد[٣٠٤] فسّرت بالداعية؛ أي الأولويّة[٣٠٥] في نفس الأمر[٣٠٦] أو في اعتقاد الفاعل؛ وهذا غير صحيح لاشتراط الإرادة دون الداعية؛ لأنّ المختار قد يفعل ما هو مساوٍ أو مرجوح في نفس الأمر، وما ليس بأولى في اعتقاده: كالهارب، والعطشان.

ولا يُقال: إنّا لا نترك الحكم البديهيّ وهو أنّ الرجحان بلا مرجّحٍ محالٌ بهذا المثال الذي لا يدلّ على عدم المرجّح؛ بل غايته عدم العلم به)؛ هذا كلام الإمام نصير الدين الطوسيّ.[٣٠٧]

وأجاب في المتن عنه بقوله:

(لأنّا[٣٠٨] لا نثبت[٣٠٩] به الرجحان بلا مرجّح، فإنّ الفاعل مرجّح؛ بل نثبت[٣١٠] به أن لا احتياجَ[٣١١] للترجيح إلى كونه[٣١٢] أولى في اعتقاده، والأولويّة في نفس الأمر بلا اعتقاد الفاعل كيف يصير داعية إلى الفعل الاختياريّ؟

فإنّ الفاعل قد يفعل ما تركُه أولى في نفس الأمر، فالمختار قد يفعل بالداعية، وقد لا؛ بل بنفس الإرادة أو المحبّة.[٣١٣])

اعلم أنّ المختار قد يفعل بالداعية، والداعية[٣١٤] فسّرت بـ"الأولويّة"، إمّا في نفس الأمر أو في اعتقاد الفاعل.

[٣٠٤] ج - قد، صح هامش.
[٣٠٥] ج: أولويته؛ ب م: أوليّة.
[٣٠٦] نفس الأمر: «هو عبارة عن العلم الذاتيّ الحاوي لصور الأشياء كلّها كلّيّاتها، وجزئيّاتها وصغيرها، وكبيرها جملةً وتفصيلًا عينيّةً كانت أو علميّةً». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣١٣.
[٣٠٧] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٢٥٣/٢
[٣٠٨] ن: لأن.
[٣٠٩] ن: يثبت.
[٣١٠] ن: يثبت.
[٣١١] ن: أنّ الاحتياج.
[٣١٢] ن - كونه.
[٣١٣] ج - أو المحبّة، صح هامش.
[٣١٤] ن - والداعية.
[٣١٥] ج - الفاعل، صح هامش.

وتلك الأولويّة يمكن أن تكون مصلحة إمّا[٣١٦] راجعة إلى الفاعل ـ كما في أفعال العباد ـ أو إلى غير الفاعل.

ويمكن أن يكون الداعية محبّة إمّا لنفس الفعل أو للأثر الحاصل من الفعل،[٣١٧] وقد يفعل بلا داعية؛ بل بالإرادة.

مسألة

[في أنّ أفعاله -تعالى- لا توصف بالقبح]

(**أفعاله -تعالى- لا تُوصف بالقبح عند الأشعريّ**.[٣١٨]

وعندنا، وعند المعتزلة توصف؛ فلا يفعل القبيح)؛ أي كلّ فعل يفعله الله -تعالى- لا يوصف بالقبح عنده حتّى لو خلّد الأنبياء في النّار، والكفّار في الجنّة لا يقبح عنده، وعندنا لو فعل لكان قبيحًا؛ فلا يفعله الله -تعالى-

وليس المراد أنّه -تعالى- يفعل فعلًا، ثمّ يوصف ذلك الفعل بالقبح؛ فإنّ الله -تعالى- لا يفعل القبيح.

(**وقد ذكرنا أنّ الخلاف مبنيّ على الخلاف في أنّ الحسن، والقبح هل يثبتان عقلًا أم لا؟**

فمعنى الملائمة، والمنافرة؛ والكمال، والنقصان يعمّ اتّفاقًا)؛ أي الحسن بمعنى ملائمة[٣١٩] الطبع،[٣٢٠] والقبح بمعنى منافرة الطبع يكونان عقليّين، وكذا الحسن بمعنى الكمال، والقبح بمعنى النقصان: كالعلم فإنّه حسن؛ لأنّه كمال، والجهل قبيح ؛لأنّه نقصان يثبتان بالعقل أيضًا.

[٣١٦] ج - إمّا.

[٣١٧] ج: الفاعل.

[٣١٨] اللّمع لأبي الحسن الأشعريّ، ص ٧٤.

[٣١٩] ج - ملائمة، صح هامش.

[٣٢٠] الطبع: «ما يقع على الإنسان بغير إرادةٍ. وقيل: الطبع - بالسكون - الجِبِلّة التي خُلق الإنسان عليها». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٨٢؛ «الطبع: هيئة يستكمل بها نوع من الأنواع كانت فعلية أو انفعالية». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم** للسيوطيّ، ص ٧١.

(وبمعنى كونه بحيث يُحمد أو يُذمّ على فعله عاجلًا، ويُثاب أو يُعاقب آجلًا هو المختلف فيه له في أفعالنا أنّها جبريّة[٣٢١] فلا يوصف بهما. [١٢٦و]

وفي أفعاله -تعالى- إنّها إن قبحت فتركُه واجب فيكون آمِرًا، و ناهِيًا نفسه؛ وهو محال، ولا يمكن أن يكون العقل حاكمًا عليه.

أقول: الحسن والقبح في أفعاله -تعالى- بمعنى أنّه يُثاب أو يُعاقب آجلًا لا يُراد اتّفاقًا؛ فالخلاف في الحمد، والذمّ عاجلًا.)

اعلم أنّه قد ذكر في بعض الكتب أنّ الخلاف في الحسن والقبح ليس في المعنيين الأوّلين؛ بل الحسن والقبح بالمعنى الأخير هو المختلف فيه.

فقال في المتن: **أنّ هذا لا يصحّ في أفعاله -تعالى- فإن الحسن والقبح بمعنى أنه يُثاب فاعله أو يُعاقب فاعله لا يمكن في أفعال الله -تعالى-؛ بل المختلف فيه بمعنى الحمد والذمّ عاجلًا.**

(ثمّ كونهما بمعنى الكمال، والنقصان عقليّين اتّفاقًا يوجب الاعتراف بمعنى الحمد، والذمّ؛ لأنّ كلّ ما هو كمال أو نقصان عقلًا يحمد أو يذمّ عقلًا؛ فالاعتراف بذلك، وإنكار هذا بعيد عن الحقّ.

ثمّ لا بدّ من الاعتراف بحسن بعض الأفعال، وقبح بعضها منّا عقلًا؛ إذ وجوب تصديق النبيّ عليه السلام، وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيّين لدار)؛ لأنّ وجوب تصديق النبيّ -عليه السلام- لو[٣٢٢] كان متوقّفًا على الشرع يلزم الدور؛ لأن ثبوت الشرع متوقّف على وجوب[٣٢٣] تصديق النبيّ عليه السلام.

وحرمة الكذب إن كانت متوفقّة على الشرع يلزم الدور أيضًا؛[٣٢٤] لأنّ ثبوت الشرع يتوقّف على حرمة الكذب لأنّ الشرع؛ إنّما يثبت إذا عُلم أنّ الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب.

[٣٢١] : جبر.
[٣٢٢] ج ب: إن.
[٣٢٣] ن - وجوب.
[٣٢٤] ن - وحرمة الكذب إن كانت متوفقّة على الشرع يلزم الدور أيضًا.

(**فيكونان عقليّين فيكون ذلك**)؛ أي تصديق النبيّ -عليه السلام- (**حسنًا عقلًا وهذا**)؛ أي الكذب (**قبيحًا عقلًا**)؛ لأنّ كلّ ما هو واجب عقلًا حسن عقًلا؛ وكلّ ما هو حرام عقلًا قبيح عقلًا.

(**وكذا من الله -تعالى- **)؛ أي لا بدّ من الاعتراف بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلًا.

(**إذ لو جاز الكذب، وخلف الوعد من الله -تعالى- لارتفع الشرائع، ولا يقع**[٣٢٥] **الوثوق بما وَعَدَ**)؛ لما ذكر الخلاف بيننا وبين الأشعريّ، أراد أن يذكر الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة.

فقال: (**ثمّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة إنّ العقل حاكم مطلق عندهم علينا، وكذا عليه -تعالى-؛ لأنّا لمّا علمنا أنّ الكذب حرام لا نعلمه من حيث إنّه -تعالى- حكم به، إذ لم يصل ذلك إلينا؛ بل نعلمه من حيث إن العقل حكم به؛ وامتناع حكمه على نفسه أوجب أن يكون الغير حاكمًا وهو العقل.**

قلنا: قد سبق أنّ كلَّ الأشياء بخلقه، وكلَّ الأمور بتقديره وكلَّ الماهيّات بجعله، وهي)؛ أي الماهيّات (**لا تنفكّ عن صفات، وأحكام فجميعها من الله -تعالى-، ولا إطّلاع للعقل على كُنْهِها فكيف يحكم لا سيّما عليه؟ ـ -تعالى- عمّا يقول الظالمون ـ؛ بل جعله الله -تعالى- آلةً لمعرفة بعض الأشياء.**

ولا نسلّم أنّا علمنا حرمة الكذب عقلًا من حيث إنّه حاكم؛ بل أدركنا بالعقل أنّه -تعالى- حرّمه. ثمّ نفرّع على هذا)؛ أي على الخلاف بيننا وبين الأشعريّ والمعتزلة؛ فبدأ أوّلًا بتفاريع الخلاف بيننا وبين المعتزلة وهي: [١٢٦ظ]

(**أنّه لا يجب عليه -تعالى- شيء: كالأصلح،**[٣٢٦] **وغيره. ثمّ مع ذلك لا يليق من حكمته ورحمته أن يكون موصوفًا بما قبّحه: كالسفه، والعبث، والكذب،**

[٣٢٥] ج: يبقى.

[٣٢٦] الأصلح: «وَأمّا معتزلة بَغْدَاد فقد ذَهَبُوا إِلَى وجوب الْأَصْلَح فِي الدُّنْيَا وَالدّين مَعًا بِمَعْنى الأوفق فِي الْحِكْمَة وَالتَّدْبِير يَعْنِي مَا يَقْتَضِيهِ الْحِكْمَة الأزلية وتدبير نظام الْعَالم على الله تَعَالَى أَي يجب عَلَيْهِ تَعَالَى فعله وقبح تَركه سَوَاء كَانَ فِيهِ نفع العَبْد فِي الدُّنْيَا أَو فِي الدّين أَو فِي كليهمَا أَو لم يكن». دستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكريّ، ٣/٢٠٧.

وخلف الوعد، والظلم، وتكليف ما لا يُطاق، والبَداء،[٣٢٧] وعزل الأنبياء عليه السلام، وإظهار المعجزة على يد الكاذب، إلى غير ذلك.)

ويسمّى هذه المسائل: مسائل التعديل والتجوير؛ أي نسبة العدل إليه، ونسبة الجور إليه. ثمّ شرع في تفاريع الخلاف بيننا وبين الأشعريّ، فقال:

(ونتفرّع عليه أيضًا أنّ أفعاله -تعالى- معلّلة بمصالح المخلوقات؛ لأنّ الحكمة[٣٢٨] تنافي كونها لا لمصلحة؛ لأنّه يكون عبثًا، ثمّ هو منزّه عن أن يعود إليه فيعود إلى المخلوقات.

قالوا: عود المنفعة إلى الغير إن كان منفعةً له[٣٢٩] فاستكمالٌ بالغير، وإن لم يكن لا يفعل.

قلنا: لا نسلّم هذا؛ فإنّه إذا صحّ عندكم أن يفعل لا لمنفعة أصلًا فأولى أن يفعل إذا كان النفع لغيره لا له، فكمال ذاته اقتضى أن يختار ما هو أحسن، وأولى من غير إيجابٍ)؛ يحتمل أن يُراد من غير أن يجب عليه، ويحتمل أن يُراد من غير إيجابٍ بالذّات.

(وقال في "الإشارات":

«الشيء الذي يحسن ويليق به أن يحصل عنه شيء آخر، ويكون حصوله منه أليق من عدم حصوله».[٣٣٠]

إنْ فعله فقد حصل منه ما هو حسن، وما هو أحسن من[٣٣١] غيره وإن لم يفعل لم يحصل منه الأمران، فهاتان الصفتان؛ أعني مصدريّة ما[٣٣٢] هو حسن ومصدريّة،[٣٣٣] ما هو أحسن من الغير[٣٣٤] حصلتا له من فعله، وفعلُه غيره فهو مستكمل بالغير.)

[٣٢٧] البداء: «ظهور الرأي بعد أن لم يكن». **التعريفات** للجرجاني، ص ٦٢

[٣٢٨] ج - لأنّ الحكمة، صح هامش.

[٣٢٩] ب م ن - له.

[٣٣٠] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١٢٢/٢

[٣٣١] ن: عن.

[٣٣٢] ج: مصدريًا.

[٣٣٣] ج: مصدر له به.

[٣٣٤] ج: بالغير.

قال في **شرح الإشارات**:

«إنّ قومًا من المتكلّمين يعلّلون أفعال الباري -تعالى جلّ ذكره- بالحسن، والأولويّة. فيقولون إيصال الخير إلى الغير حسن في نفسه، وفعله أولى من تركه؛ من أجل ذلك خلق الله -تعالى- الخلق».[٣٣٥]

والشيخ أراد أن ينبّه أنّ هذا الحكم في حقّ الله مقتضٍ[٣٣٦] لإسناد نقصان إليه.

وقد قرّر كلام متن **الإشارات** بما أوردته في متن هذا الكتاب فمطلوبه: أنّ فعل الله -تعالى- لا يكون لغرض.

وقد قرّر الحجّة على هذا المطلوب أنّه إن فعل الخير يحصل منه أمران أحدهما: أنّه فعل الخير، والآخر: أنّه فعل ما هو أحسن من غيره أي من تركه؛ فهاتان الصفتان حصلتا من فعله، وفعله غيره فيكون مستكملًا بالغير

فهذا الكلام يدلّ على أنّه لا يفعل الخير أصلًا لا على أنّه لا يفعل لغرض؛ فلهذا قال في المتن:

(**أقول: هذه الحجّة الداحضة لا تمسّ مطلوبه؛ بل تفيد أنّه -تعالى- لا يفعل الخير؛ إذ لو فعل لكانت صفة الكمال حاصلة له من فعله.**)

وهذا الكلام ساقط غاية السقوط؛ لأنّه -تعالى- فاعل الخير، ولم يحصل من فعله صفة الكمال؛ بل حصل الفعل من صفة الكمال.

(**اعلم أنّ سعة رحمة الله -تعالى- كلّ شيءٍ اقتضت أن يخلق الكائنات على مراتب شتّى، فخلق ذوات كاملة هي أشرف ما في حيّز الإمكان**)؛ كالملائكة، والنفوس القدسيّة.

[١٢٧و] (**فألقى عليها خلع صفاته العليا من العلم، والقدرة، والاختيار، وخلع صفات يختصّ بالممكنات**)؛ كتحصيل الكمالات.

(**وقدّر أن يكون كمالهم بطريقين: كسب، وغير كسب توسيعًا للخير على وجهٍ لا ينسوْن ما كانوا عليه من العدم، ويشكرون ما أعطاهم الله -تعالى- من النعم، ويخافون زوالها؛ فخلق مَن دونهم إلى أسفل مراتب الإمكان، وخلق**

[٣٣٥] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسي، ٧١٣/٢.

[٣٣٦] يقتضي.

الخير، والشرّ، والنفوس الخيّرة، والشرّيرة ليعود أهل الخير بخالقه مِن شرّ ما خَلَقَ، ويخافوا مساسّ الشرّ؛ إذ لولا الخير والشرّ لم يتحقّق الرجاء، والخوف ولولا الرجاء، والخوف لما تبيّن[٣٣٧] **العبوديّة،**[٣٣٨] **والربوبيّة؛ ولولا الضرر لَمَا عُرف النفع. ثمّ في مراتب الممكنات مناقص لا مندوحة عنها)**؛ أي لا سعة كما نرى في الإنسان من احتياجه إلى الأفعال الخسيسة: كالكنس، وإماطة القاذورات.

(**لا يليق بالذوات الكاملة الاشتغال بها فلا بدّ من خلق كائناتٍ في مدرجة الهوان لتشتغل**[٣٣٩] **بها)**؛ إمّا من الإنسان، وإمّا من غيره: كالذباب، ونحوه.

(**وهذا مقتضى كونه ربَّ الناس، ثمّ كونه ملك الناس؛ اقتضى أن يجزي أهل الخير، والشرّ فيُعدّ دار الجزاء كما سمعت لئلّا يختلّ ملكه، ثمّ كونه إلهَ الناس يقتضي أن يحيي، ويميت، ويخرّب ما قد عمّره)**؛ إظهارًا لغِنائه.

(**ثمّ يُعيد ما شاء إعادته، وأن يفعل ما شاء، ويحكم ما يريد لا يُسأل عمّا يفعل،**[٣٤٠] **وهم يُسألون. هذا مباحث الذّات، والصفات، وكونِه ربَّ العالمين وسعت رحمته عليهم)**؛ المستفادة من قوله -تعالى-: ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [**الفاتحة**، ١/٣].

(**وهو المَقصد الأقصى من الكتاب أوردتُها متمسّكًا بالعُرْوَة الوُثْقى من التوفيق عاجزًا عن درك الإدراك، فإنّي بالعجز لحَقِيق.)**

الدرك بفتح الراء وسكونه[٣٤١] القِعر الآخِر.[٣٤٢] وفي المثل: العجز عن درك الإدراك إدراك؛ أي الاعتراف بالعجز عن التعمّق هو الإدراك.

(**فالآن نشرع في تفاصيل العالمين من الجواهر، والأعراض فأنّه من تتمّة الأغراض.)**

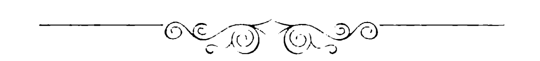
[٣٣٧] ن - والشرّ لم يتحقّق الرجاء، والخوف ولولا الرجاء، والخوف لما تبيّن.
[٣٣٨] العبوديّة: «الوفاء بالعهود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٩٢
[٣٣٩] ج م: تشتغلْن.
[٣٤٠] ج: يفعله.
[٣٤١] ن: السكون.
[٣٤٢] ن: والآخر.

فإنّ الغرض من هذا الكتاب معرفة الذّات والصفات؛ ومن صفاته: الخلق؛ والخلق[٣٤٣] هو[٣٤٤] أمر إضافيّ لا نعرف معرفةً تامّةً تفصيليّةً إلّا بمعرفة تفاصيل المخلوقات؛ فيكون معرفتها من تتمّة الأغراض.

- الخلق.

[٣٤٤] ج ب م – هو.

[التعديل الثالث]



تعديل مباحث ما في العالمين من الجواهر

(**الممكن: إن قام بنفسه فجوهر، وبغيره عرض**)؛ هذا على طريقة المتكلّمين.

(**وقيل: الممكن الذي إن وُجد في الأعيان كان لا في موضوع؛ أي في محلّ يقوم الحال: جوهر، وفيه عرض**)؛ أي الممكن الذي إن وُجد في الأعيان كان في موضوع: عرض؛ هذا على طريقة الفلاسفة.

(**فالصورة إن وُجدت عرضٌ على ذلك، جوهرٌ على هذا**)؛ إنّما قال: «إن وُجدت»؛ لأنّ الصورة غير موجودةٍ عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزّأ.[1]

فالصورة إن وُجدت عرضٌ على طريقة المتكلّمين لكونها قائمةً بالغير، وجوهرٌ على طريقة الفلاسفة؛ لأنّها موجودة لا في موضوع لأنّها ليست في محلّ مقوّم للحال؛ بل هي مقوّمة للمحلّ. [١٢٧ظ]

(**وكذا الصورة الذهنيّة للجواهر**)؛ يعني إن وُجدت كانت عرضًا على الأوّل لكونها قائمةً بالغير، جوهرٌ على الثاني باعتبار أنّها لو وجدت خارج الذهن كانت لا في موضوع، وقد ذكرنا في بحث الصورة الذهنيّة على هذا الكلام اعتراضًا، وهو أنّه[2] يلزم أن يكون السواد جوهرًا فلا نعيده.

[1] الجزء الذي لا يتجزّأ: «جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلًا، لا بحسب الوهم أو الغرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، كما هو مذهب المتكلمين». **التعريفات** للجرجاني، ص ٧٥.

[2] ج - أنّه.

(**وعند المتكلّمين هو وضعيّ فقط**)؛ أي الجوهر ليس إلّا وضعيًّا (**أي ما يُشار إليه حسًّا، ولم يثبت عندهم سواه، وهو**)؛ أي الجوهر:

(**إن لم يقبل القسمة أصلًا فجوهر فرد**[٣] **وإلّا فجسمٌ، وعند المعتزلة إن قبل**)؛ أي القسمة (**في جهة فخطّ، وفي جهتين فسطح، وفي ثلاث فجسم.**

فالخلاف لفظيّ)؛ أي بين المتكلّمين والمعتزلة؛ فعند المتكلّمين الجسم: يُطلق على جوهرين فصاعدًا، وعند المعتزلة لا

(**والفلاسفة قالوا: هو إمّا وضعيّ: وهو قابل للقسمة**)؛ أي إلى غير النهاية لإنكارهم الجوهر الفرد فهو إن كان محلّا فهيولى؛ وحالًا فصورة؛ أو مركّبًا منهما فجسم.

(**وأمّا الخطّ، والسطح فموجودان عندهم؛ لكنّهما عرضان قائمان بالجسم، وكذا الجسم التعليميّ؛**[٤] **ـ وهو الطول، والعرض، والعمق ـ عرض قائم بالجسم الطبيعيّ.**

وإمّا غير وضعيٍّ:[٦] **فإن تعلّق بالبدن تدبيرًا وتصرّفًا فنفسٌ وإلّا فعقلٌ.**)

الجوهر الفرد: «متحيّز لا يقبل الْقِسْمَة». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطيّ**، ص ٠

الجسم التعليميّ: «هو عرض لا وجود له على الاستقلال». الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ، ٣٤٦؛ وعرّف السيّد اشريف الجرجانيّ الجسم التعليميّ بأنّه: «هو الذي يقبل الإنقسام طولًا، وعرضًا، وعمقًا ونهايته السطح وهو نهاية الجسم الطبيعي، ويُسمّى جسمًا تعليميًّا؛ إذ يبحث عنه في العلوم التعليميّة؛ أي الرياضيّة الباحثة عن أحوال الكم المتّصل والمنفصل منسوبة إلى التعليم، والرياضة فإنّهم كانوا يبتدؤون بها في تعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان لأنّها أسهل إدراكًا». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ١٠٤

الجسم الطبيعيّ «هو الذي يُفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة». **الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ**، ٣٤٦.

عطف على قوله: وهو إمّا وضعيّ.

فصل

[فيما يتعلّق بالجسم]

(**اعلم أنّ الجسم ذو أجزاءٍ فهي إمّا بالفعل وهي إمّا متناهية؛ فينتهي إلى ما لا يقبل القسمة**[٧] **حتّى الوهميّة،**[٨] **والفرضيّة؛**[٩] **لكن بحيث لو كانت في الخارج لطابقت**)؛ أي لو كانت الأجزاء في الخارج كانت القسمة الوهميّة أو الفرضيّة مطابقة لما في الخارج، وليس المراد الوهميّة الغير المطابقة كما سيأتي في قسمة الزمان الحاضر.

(**وذا عند أصحابنا.**

وإنّما قيّدت بـ"المطابقة"؛ لأنّ المختلف هذا لا ما زعم صاحب "الإشارات")

فإنّه قال: «إنّ القائلين بالجزء يثبتونه بحيث لا يقبل القسمة الوهميّة، والفرضيّة أصلًا».[١٠]

فقال في المتن: (**إنّ هذا النقل غير صحيح؛ لأنّ أحدًا لم ينكر توهّم المحالات، وفرضها ولو كان كما زعم لاستغنى عن البرهان**)؛ أي لو كان الخلاف بين القائلين بالجزء وبين الفلاسفة في القسمة الوهميّة استغنى مذهب الفلاسفة عن البرهان؛ بل يكفي أن يُقال: إنّ التوهّم، والفرض لا ينتهيان إلى حدٍّ معيّنٍ؛ لأنّ توهّم المحال، وفرضه واقع، وذلك[١١] معلوم ببديهة العقل.

(**ودعوى أنّ اليمين غير اليسار يؤيّد**[١٢] **ما قلتُ**)؛ أي البرهان المشهور للفلاسفة المبنيّ على المماسّة مشتمل على دعوى أنّ اليمين غيرُ اليسار؛ فإنّ ما يماسّ أحد الطرفين غير ما يماسّ الأخرى فهذه الدعوى تدلّ على إنّهم لم يدّعوا[١٣] القسمة الوهميّة؛ بل يدّعون أنّه ذو أجزاءٍ في الخارج.

القسمة الفعلية: «الفصل والفكّ، سواء كان بالقطع أو بالكسر». **الكلّيّات** لأبي البقاء الكفويّ، ٧٢٥.

القسمة الوهميّة: «فرض شيءٍ غيرِ شيءٍ». **الكلّيّات** لأبي البقاء الكفويّ، ٧٢٥.

القسمة الفرضيّة: «ومعنى قسمة الشيء فرضًا: حكم العقل وإذعانه بأن فيه طرفًا يتميّز عن طرف، وهذا الحكم؛ إنّما يتعلّق بما له حظّ من الامتداد». **الكلّيّات** لأبي البقاء الكفويّ، ٧٢٥.

الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ١٨٩

ج + مع.

ن: يزيد.

ج: يدعون.

ثمّ عطف على قوله: «إمّا[١٤] متناهية»؛ قوله: (**أو غير متناهية وذا عند النظّام.**[١٥]
[١٢٨و] **وإمّا بالقوّة متناهية، وذا عند الشهرستانيّ. أو غير متناهية وذا عند جمهور الفلاسفة.**)

[أدلّة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ]

(**لنا وجوه الأوّل: أنّ الزمان الحاضر غير منقسمٍ وإلّا فبعضه ماضٍ، وبعضه مستقبل، وكذا الحركة، فكذا المسافة فإنّ انقسام الحركة والمسافة متلازمان**)؛ أي كلّما كانت المسافة منقسمةً كانت الحركة منقسمةً، وكلّما كانت الحركة منقسمةً كانت المسافة منقسمةً.

(**وهما يوجبان انقسام الزمان**)؛ أي كلّما كانت المسافة، والحركة منقسمتين كان الزمان منقسمًا.

(**فعدم انقسام هذا**)؛ أي الزمان (**يوجب عدم انقسامهما**)؛ أي الحركة، والمسافة.

(**بحكم عكس النقيض**)؛ وهو قولنا: «كلّما لم يكن الزمان منقسمًا لا تكون الحركة والمسافة منقسمتين؛ لكن الزمان الحاضر غير منقسمٍ فيلزم عدم انقسام المسافة وهو المطلوب».

(**ولا يلزم من انقسام هذا انقسامهما، ولا من عدم انقسامهما عدم انقسام هذا عندنا لجواز تخلّل السكنات.**)

ج - إمّا.

أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البصري (ت. ١٣١هـ/٨٤٥م): وُلد في البصرة، واختُلِف في عام ولادته فيما بين عام ١٦٠ الهجرية، و١٨٥ الهـ-جرية. كان من كبار المتكلّمين وهو من أكابر شيوخ وعلماء المعتزلة، حتّى قيل عنه: أنه "أعظم أعلام المعتزلة"، وتتلمذ في الاعتزال على يد عثمان الطويل، وأبي الهذيل العلّاف، الخليل بن احمد الفراهيديّ ثم ترك أرائهم، ويسمّى وأتباعه بالنظّاميّة، وكان أستاذ الجاحظ. تُوفي في بغداد. انظر: **طبقات المعتزلة** لابن المرتضى، ص ٤٩-٥٢.

أبو الفتح تاج الدين محمّد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانيّ (ت. ٥٤٨هـ/١١٥٣م): وُلد حوالي سنة ٤٧٩ الهجرية في شهرستان، وبها نشأ وتعلّم. من شيوخه: أبو نصر القشيريّ، وأحمد الخوافي في الفقه، أبو القاسم الأنصاريّ في وعلم الكلام، الأصول والتفسير ، أبو الحسن محمد المدينيّ في الحديث. كان إمامًا في علم الكلام، وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. وأقام ببغداد ودرّس هناك في المدرسة النظامية مدّة، ثم وعاد إلى بلده، وتوفي بها. ومن تصانيفه: "**نهاية الإقدام في علم الكلام**"، و"**الملل والنحل**"، و"**كتاب المصارعة**"، و"**المناهج**" انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٢٠/٢٨٧؛ **الأعلام** للزركلي، ٦/٢١٥؛ **الوافي بالوفيات** للصفدي، ٣/٢٢٩ | **نهاية الإقدام في علم الكلام** للشهرستاني، ص ٢٨٢

اعلم أن البرهان قد تمّ، وقوله: «ولا يلزم»؛ إلى آخره لا احتياج للبرهان إلى هذا الكلام؛ وإنّما ذكر تتميمًا للفائدة.

فإنّ فيه خلافَ الفلاسفة فإنّ انقسام الزمان يوجب انقسام الحركة، والمسافة عندهم حتّى يوجب عدم انقسام الحركة والمسافة عدم انقسام الزمان بحكم عكس النقيض، وهذا بناءً على أنّ الزمان عندهم ليس مركّبًا من آناتٍ متتاليةٍ، والحركة البطيئة ليست بتخلّل السكنات.

فإذا كان الزمان منقسمًا كانت الحركة، والمسافة منقسمتين ضرورة.

وعندنا لما كانت الزمان الحاضر[١٧] غير منقسم ثبت الآن[١٨] فيكون الزمان[١٩] مركّبًا[٢٠] من آناتٍ متتاليةٍ.

وثبت من هذا "الجزء الذي لا يتجزّأ" فيمكن أن تقع الحركة من جزء إلى جزء[٢١] في عشرة أزمنةٍ بأن يكون الجسم ساكنًا في أحد الجزئين في الأزمنة الكثيرة فلا يلزم من انقسام الزمان انقسامهما ولا من عدم انقسامهما عدم انقسام الزمان.

(**قيل: إن أُريد الوهميّة لا يلزم كون بعضه ماضيًا أو الفكيّة لا يلزم من نفيها الجزء**)؛ أي إن أُريد بقولكم: إنّ الزمان الحاضر لا ينقسم القسمة الوهميّة؛ فلا نسلّم أنّه[٢٢] يلزم من القسمة الوهميّة أن يصير البعض[٢٣] ماضيًا، والبعض مستقبلاً، وإن أُريد القسمة الفكيّة لا يلزم من نفيها الجزء.

(**قلنا: يُراد الوهميّة المطابقة فإن تُوهِّم بحيث يجتمع أجزاؤه لا يكون توهّم قسمة ما هو غير قارّ الذّات، وبحيث لا يجتمع يلزم ما ذكر فلا يكون توهّم قسمة الحاضر.**)

م - الحاضر، صح هامش.

ب: الآنات. | الآن: «هو أسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكّن. وهو معرّفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه». **التعريفات**، للجرجانيّ، ص ٥٥.

ن - الزمان.

ج: منقسمًا.

ن - إلى جزء.

م - أنّه، صح هامش.

- البعض، صح هامش.

لما توهّم القسمة بحيث لا يجتمع أجزاءه يلزم أن يصير بعضه[٢٤] ماضيًا، وبعضه مستقبلًا فلا يكون توهّم قسمة الزمان الحاضر بتوهّم قسمة الزمان الحاضر.

فثبت أن الزمان الحاضر لا يمكن قسمته قسمةً مطابقةً لما هو عليه في نفس الأمر، وإن توهّم قسمته كان توهّم أمرٍ محالٍ، فكذا المسافة لا تكون لها جزء وإن توهّم لها جزء كان من توهّم المحالات.

ثمّ ذكر برهانًا آخر على وجود الزمان الذي لا ينقسم وهو قوله:

(وأيضًا إذا رَمَيْنا الحجر إلى فوق حتّى لاقى سقف البيت فإن لم يبق أثر القسر لا يسكن على السقف. وإن بقي فهو يوجب سرعة الحركة إلى الجهة التي فارقها فلا يوجب السكون.[٢٥] [١٢٨ظ]

فزمان ملاقاته السقف غير منقسم، وأيضًا[٢٦] الحجر المَرْمِيّ إلى فوق إذا بلغ غاية، ثمّ رجع، ففي زمان كونه في[٢٧] الغاية لا يكون القسر غالبًا على الطبع؛ فهو إمّا مغلوب فلا يقف عند الغاية أو مساوٍ له فزمان المساواة لو انقسم لكان أثر القسر[٢٨] في المتأخّر أقلّ)؛ لأنّ أثر القسر يضعف دائمًا فهو في كلّ زمان أقلّ ممّا كان في الزمان السابق.

(فلا يساوي في القسمين)؛ لكن فرض ذلك الزمان زمان المساواة، هذا خلف.

الثاني: الحركة موجودة وما في الماضي، والمستقبل غير موجودٍ، فالموجود في الحال[٢٩] ولا تنقسم هي لما مرّ.

قال في "التجريد": «لا نسلّم أنّ ما في الماضي غير موجودة مطلقًا؛ بل هي غير موجودة في الحال».

ج - بعضه.

السكون: «السكون ضدّ الحركة، وهو زوال الحركة عمّا من شانه أن يتحرّك، أو هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد. فإذا قرّ الشيء في المكان وانقطع عن الحركة وصفته بالسكون». **المعجم الفلسفي** لجميل الصليبا، ١/ ٦٦٢.

ج - وأيضًا إذا رَمَيْنا الحجر إلى فوق حتّى   فزمان ملاقاته السقف غير منقسم، وأيضًا.

ن: الزمان.

ج: القسمة.

ب م ن: قدّمت هذه الجملة "وما في الماضي والمستقبل غير موجودٍ، فالموجود في الحال" على تلك الكلمات "الثاني الحركة موجودة"

تجريد الاعتقاد، لنصير الدين الطوسيّ، ص ١١٠

أقول: هذا اعتراف بزمانٍ ثالثٍ)؛ وهو الحال.

(**ويلزم منه المطلوب، وإن قيل؛ بل غير موجودة في زمان سوى الماضي)**؛ أي لا يُقال؛ بل غير موجودةٍ في الحال لئلّا يلزم الاعتراف بالحال؛ بل يُقال: لا نسلّم أنّ ما في الماضي غير موجودٍ مطلقًا؛ بل غير موجودٍ في غير الزمان الماضي.

(**فضعيف أيضًا؛ لأنّ المراد أنّا نشاهد الحركة الموجودة التي لم تعدم بعدُ وهي ليست بماضية، ولا مستقبلة)**؛ فتعيّن أنّها في الحال.

(**وقد عُورِض بأنّها موجودة، ولو وُجد الجزء لم يكن كذا؛ إذ لا حركة عند كون المتحرّك في الجزء الأوّل، ولا في الثاني؛ لأنّها انتهت عنده فلا واسطة بينهما)**؛ أي بين الجزئين.

(**أقول**: **لم يلزم من وجود الجزء عدم الحركة؛ بل منه مع انتهائها عند الثاني)**؛ فإنّ الحركة لا بدّ لها من المسافة فلا نسلّم أنّ الابتداء من جزء مع الانقطاع في الجزء الثاني ممكن.

(**وذكر في "شرح الإشارات")**؛ أي للإمام نصير الدين:

(«**أنّ قسمة الحركة، والزمان إلى الثلاثة لا يصحّ؛ لأنّ الحال حدّ مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها وإلّا كان التنصيف تثليثًا؛ بل موجودات متغايرة لما هي حدوده بالنوع**».)[31]

(**أقول**: **إن عنى)**؛ أي بقوله: «إنّ قسمة الحركة، والزمان إلى الثلاثة لا يصحّ».

(**نفْي قسمة الكلّيّ على جزئيّاته عقلًا فمكابرة؛**[32] **لأنّ الحركة الموجودة في الجملة إمّا إن وُجدت فعُدمت أو لم تُعدم بعدُ أو لم تُوجد؛ لكن ستوجد. ثمّ الزمان الذي فيه الحركة إمّا زمان الأولى أو الثانية أو الثالثة.**

وإن عنى نفْي قسمة الكلّ على الأجزاء خارجًا فحقٌّ؛ بمعنًى أنّ الحركة في الخارج ليست إلّا في الحال، وما في الماضي معناه: كانت موجودة في الحال فعُدمت)؛ فإنّ زمان الماضي كان حالًا فعُدمت.

[31] شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الطوسيّ، ١/٦١-٦٢

[32] المكابرة: «إذا علم الرجل بفساد كلامه، وصحة كلام خصمه؛ فنازعه فهي المكابرة». الكلّيّات للكفويّ، ٨٤٩.

(**وما في المستقبل معناه: ليست بموجودة؛ لكن ستوجد في حالٍ، لا ما يُوهَم أنّها منقسمة على الماضي، والمستقبل دون الحال؛ لأنّ الموجود لا ينقسم على المعدومين فليس الحال كالحدود المشتركة بين المقدارين، ثمّ هو**)؛ أي مصنّف [١٢٩و] **شرح الإشارات،**

(**قد نفى الحال، والتثليث بحيث يثبتان**)؛ أي أراد نفي الحال، ونفي القسمة على وجه التثليث؛ لكن يلزم من[٣٣] كلامه ثبوت الحال، والقسمة على وجه التثليث.

(**إذ جعلها**)؛ أي الحال (**حدًّا مشتركًا موجودًا لا يكون جزءًا للماضي، ولا للمستقبل، ولا شكّ أنّها زمان، والزمان الذي هذا شأنه هو الحال**)؛ أي الزمان الذي لا يكون جزءًا للماضي، ولا للمستقبل هو الحال.

فإن قلت: الحركة موجودة لا بمعنى أنّها موجودة في زمان واحد؛ بل موجودة في الأزمنة بأن تكون أجزاء الحركة في أجزاء الزمان؛[٣٤] فالعقل انتزع من المجموع المنقضى[٣٥] الأجزاء[٣٦] صورةً فالمجموع ليس موجودًا إلاّ في العقل، أمّا في الخارج فلا؛ بل الموجود في الخارج كون الجسم في وسط المسافة.

قلت: هذا لا يضرّ فإنّ كون الشيء في مكانٍ في زمانٍ بشرط كونه قبل ذلك الزمان، وبعده في مكانٍ آخر أمرٌ موجودٌ في الخارج مشاهدٌ، وذلك الموجود المشاهَد الذي لم يعدم ليس في الماضي، ولا في المستقبل فهو في الحال.

(**الثالث: إذا لاقى جسم مُضلَع جسمًا آخر**)؛ إنّما فرض الجسم مضلعًا احترازًا عن الكرة[٣٧] فإنّ البرهان بملاقاة الكرة سيأتي.

(**فالأجزاء الظاهرة من ذلك تُلاقي مثلها**)؛ أي الأجزاء الظاهرة من هذا[٣٨] فورد على هذا أنّا[٣٩] لا نسلّم تلاقي أجزاء الجسم؛ بل تتلاقى السطوح؛ وهي أعراض.

ج – من.

ن + الواحد بل موجودة في الأزمنة بأن يكون أجزاء الحركة في أجزاء الزمان.

م: يقتضي.

ن: للأجزاء.

الكرة: «هي جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها إليها سواء». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢٣٦

م – من هذا.

م: لأنّا.

فأجاب بقوله: (**إذ لا يمكن تلاقي عرضين بلا شيءٍ من الجسم.**)

فإن عَانَدَ أحد نغرز فيه السكّين أو نضع النار على عضوه، ونقول: لم يَمسُّكَ شيء من الجسم؛ بل عرضٌ.

(**فلنسمّها سطحًا**)؛ أي نسمّي الأجزاء الظاهرة سطحًا.

(**ثمّ الأجزاء الملاقية لا تنقسم عمقًا**[٤٠])؛ أي الأجزاء الظاهرة من هذا الجسم التي لاقت الأجزاء الظاهرة من الجسم الآخر لا تنقسم عمقًا، (**وإلّا فالقسم الخارجيّ لا يكون خارجًا للداخليّ**)؛ أي لو انقسمت الأجزاء الملاقية في جهة العمق تنقسم قسمين: أحدهما خارجيّ، والآخر داخليّ، وكلّ منهما مماسّ لأجزاء الآخر؛ لأنّ الأجزاء الملاقية لأجزاء الآخر قُسّمت في جهة العمق.

فكلّ من القسمين؛ أي الداخليّ والخارجيّ يكون مماسًّا لأجزاء الآخر فلا يكون الخارجيّ خارجيًّا للداخليّ عن التّماسّ (**فتتداخل الأجزاء**)؛ وهو محال؛ فثبت أنّ الأجزاء الملاقية غير منقسمةٍ في جهة العمق.

(**ثمّ هذا السطح الملاقي ينتهي إلى أجزاء مشتركة بينه وبين سطح آخر**[٤١])؛ أي الأجزاء الظاهرة الملاقية قد سمّيناها سطحًا فهذا السطح ينتهي إلى أجزاء مشتركة بين هذا السطح، وبين سطح آخر.

لأنّا فرضنا هذا الجسم جسمًا مضلعًا: كالمربّع مثلًا فلاقت جسمًا آخر بأحد سطوحه، وهذا السطح ينتهي إلى أجزاء مشتركة بينه وبين سطح آخر؛ (**ونسمّيها خطًّا.**) وإنّما قال: **ونسمّيها**؛ لأنّهم يطلقون الخطّ على العرض فنحن نسمّي أجزاء الجسم خطًّا.[٤٢] [١٢٩ظ]

(**ولا عرض له وإلّا لكان**[٤٣] **سطحًا**[٤٤] **محاذيًا لسطحين مختلفين وهو محال**)؛ أي الخطّ المشترك بين السطحين المختلفين لو كان له عرض كان سطحًا.

---

[٤٠] العمق: «البعد المقاطع للطول والعرض». التعريفات للجرجانيّ، ص ٢٠٣

[٤١] ج + نسمّيها خطًّا.

[٤٢] الخط: «المجتمع من الجواهر طولًا فقط». مفتاح العلوم للخوارزميّ، ٤٣.

[٤٣] م: كان.

[٤٤] السطح: «المجتمع من الجواهر طولًا وعرضاً فقط». مفتاح العلوم للخوارزميّ، ٤٣.

وهذا الخطّ محاذٍ للسطحين المختلفين فلو كان سطحًا[٤٥] لكان السطح الواحد محاذيًا للسطحين المختلفين؛ وهو محال.

(**ثمّ ينتهي**)؛ أي الخطّ المذكور (**إلى جزءٍ مشتركٍ بينه وبين خطّ آخر لا طول له، وإلّا كان خطًّا محاذيًا لخطّين مختلفين وهو محال**)؛ أي لو كان الفصل المشترك بين الخطّين خطًّا وهو محاذٍ للخطّين كان[٤٦] الخطّ الواحد محاذيًا للخطّين المختلفين[٤٧] وهو محال.

(**فثبت أنّ[٤٨] للجسم جزء لا جزء له نسمّيه "نقطة"؛ فبطل القول بأنّها عرضٌ غير منقسم، حالٌ في المنقسم وهو الخطّ أو نحوه؛ إذ لا بدّ من جوهرٍ متحيّزٍ في فراغٍ متوهّمٍ غير منقسمٍ يُشار إليه حسًّا هو الطرف أو الوسط أو نحوهما.**)

فإنّ النقطة التي هي طرف الخطّ أو وسط السطح: كالمركز مثلًا إن كانت عرضًا لا بدّ أن يكون حالًا في جوهرٍ وذلك الجوهر متحيّزٌ؛ أي واقع في فراغٍ متوّهمٍ هو الحيّز فذلك الحيّز يجب أن لا يكون منقسمًا وإلّا لا يكون طرفًا للبُعد، فإذا لم يكن منقسمًا فالجوهر الذي فيه لا يكون منقسمًا.

(**وأيضًا الحلول هو الاختصاص المصحّح للنعت؛ أي يحمل ما[٤٩] يشتقّ منه بـ"هوهو .**)

المراد: بـ«الاختصاص المصحّح للنعت»؛ أن يشتقّ من ذلك الحال ما يُحمل بـ"هوهو على ذلك المحلّ: كالسواد مثلًا يشتّق منه الأسود فيحمل على المحلّ.

(**ولا يكفي[٥٠] أن يحمل بـ"ذو"؛ إذ يُقال: ذو مالٍ.**)

إنّما قال ذلك؛ لأنّه قد يُتوّهم أن المراد الحمل بـ"ذو"، وهنا[٥١] يصدق أن يُقال الخطّ ذو نقطةٍ.

[٤٥] – لو كان له عرض كان سطحًا. وهذا الخطّ محاذٍ للسطحين المختلفين فلو كان سطحًا.
[٤٦] – وهو محاذٍ للخطّين كان.
[٤٧] – الخطّ الواحد محاذيًا للخطّين المختلفين، صح هامش.
[٤٨] ب م – أنّ.
[٤٩] م – يحمل ما، صح هامش.
[٥٠] – المحلّ: كالسواد مثلًا يشتّق منه الأسود فيحمل على المحلّ. ولا يكفي، صح هامش.
[٥١] ن: هنا.

(والخطّ لا يُنعت بالنقطة، وكذا الجسم بالسطح، وأيضًا يجب أن يكون الإشارة إلى أحدهما إشارةً إلى الآخر، وليس الإشارة إلى الجسم إشارةً إلى الطرف، وأيضًا الكون في الموضوع فُسّر بكون الشيء شائعًا بالكلّيّة في شيء لا كجزءٍ منه.

فإن قلت: هذه الحدود إنّما تلزم محدوداتها من حيث التناهي.)

هذا الكلام من **شرح الإشارات** للإمام نصير الدين.

أراد بـ"الحدود": النقطة، والخطّ، والسطح؛ فإنّها تلزم محدوداتها من حيث إنّ المحدودات تنتهي بها.

(وهو)؛ أي التناهي[٥٣] **(مؤخّر بعد التحقّق فلا يكون أجزاءً لها، وأيضًا الجسم يتصوّر بلا تصوّر التناهي.)**

والشيء لا يتصوّر بدون الجزء فهذه الأشياء من حيث التناهي لا تكون جزءًا.[٥٤]

فأجاب في المتن بقوله:

(قلت: لا شكّ أنّ الأجزاء التي ليس بعدها أجزاء آخر أجزاء خارجيّة ولا مدخل لهذا[٥٥] القيد)؛ وهو قولنا: «التي ليس بعدها أجزاء أخر».

(في الجزئيّة خارجًا، وتصوّر الشيء بدون شيءٍ لا ينفي جزئيّتَه؛ إذ الشيء قد يُتصوّر إجمالًا الرابع: ومركز[٥٦] الكرة لا ينقسم)؛ لأنّ المركز هو الوسط فلو انقسم فبعض الأجزاء لا يكون وسطًا. [١٢٩و]

(وهو إمّا الحيّز أو المتحيّز أو الحال فيه)؛ أي العرض القائم بالمتحيّز **(ويلزم من قسمة كلٍّ منها قسمة الآخرين كما عرفت)**؛ فإذا لم يكن أحدها[٥٧] منقسمًا لا يكون شيء منها[٥٨] منقسمًا.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٢٠٠-٢٠٤

٥٣ ن - أي التناهي، صح هامش.

٥٤ ب - جزءًا، صح هامش.

٥٥ ب م: هذا.

٥٦ ن: والمركز.

٥٧ ج: أحدهما.

٥٨ ج: منهما.

(**ثمّ المحور لا يتحرّك**[٥٩])؛ المحور هو الخطّ الواصل بين قطب إلى قطب المارُّ على المركز.

(**وإلّا**[٦١] **لم يبق محازيًا للمركز**)؛ لأنّ المحور إن تحرّك لا بدّ أن يتحرّك على الصوب الذي تتحرّك الكرة فلا تبقى النقطة التي كانت ملاقية للمركز ملاقية له، ولا يمكن أن يلاقي نقطة أخرى من المحور المركز؛ لأنّه ليس إلّا الوسط وهو لا يكون إلّا نقطة بعينها.

وإذا لم يكن شيء من نقطة المحور ملاقيًا للمركز لا تكون بقيّة أجزائه محاذية له.

(**فلا عرض له؛ إذ كلّ ذي عرضٍ متحرّك فجزء منه وهو ما على سطح الكرة لا جزء له وهو القطب**.

الخامس: الكرة إذا لاقت سطحًا مستويًا فالملتقى على تقدير الجزء جزآن؛ لأنّ وضع الجزئين لا يختلف في الخطّ المستقيم، والمنحنى. أمّا وضع الثالث بالنسبة إلى الأوّل فيختلف)؛ أي على تقدير وجود الجزء موضع التلاقي يكون جزئين؛ لأنّ السطح المستوي[٦٢] يكون عليه الخطّ المستقيم، وسطح الكرة يكون عليه الخطّ المنحنى، والخطّ المستقيم على تقدير وجود الجزء مركّب من أجزاء موضوعة على الاستقامة، والخطّ المنحنى: مركّب من أجزاء موضوعة على هيئة الانحناء.

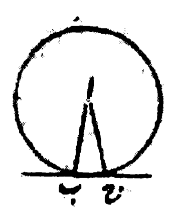
فإذا وُضع جزء على جنب جزءٍ فوضْع أحدهما بالنسبة إلى الآخر غير مختلفٍ في الخطّ المستقيم، وفي الخطّ المنحنى؛ لكنّ وضع الثالث بالنسبة إلى الأوّل يختلف؛ إذ في الخطّ المستقيم يُوضع الثالث بحيث[٦٣] يُحاذي الأوّلين، وفي المنحنى يُحاذي الثالث أحدهما دون الآخر فالجزآن من الخطّ المنحنى الذي

- لا يتحرّك، صح هامش.
- المحور.
ج - إلّا، صح هامش.
السَّطح المستوي: السّطح الذي إذا أخذت فيه أيّ نقطتين كان المستقيم الواصل بينهما منطبقًا عليه. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «السطح»
- بحيث، صح هامش.

في الكرة يُلاقي جزئين من الخطّ المستقيم الذي في السطح المستوي[٦٤] لعدم اختلاف الوضع في الجزئين.

(**وعلى تقدير عدمه**)؛ أي عدم الجزء الذي لا يتجزّأ (**ينقسم**)؛ أي الملتقى (**إلى غير النهاية فيخرج من المركز إلى وسط الملتقى، وطرفه خطّان، فإن استويا فوِتْر الزاوية القائمة يساوي الضلع، وإن لم يستويا فخطّان من المركز إلى المحيط غير مساوتين؛**[٦٥] **والكلّ محال.**)

فإنّ محلّ التلاقي إن كان منقسمًا كان له وسط، وطرفان فنخرج[٦٦] خطًّا من المركز إلى وسط محلّ التلاقي وهو خطّ "أ" "ب" فيكون قائمًا على السطح المستوي:



فيحدث زاويتان قائمتان، ونخرج خطًّا آخر من المركز إلى أحد الطرفين وهو خطّ "أ" "ج" فهو وِتْر الزاوية القائمة فإن كان الخطّان متساويين يلزم أن يكون وِتر الزاوية القائمة مساويًا لأحد الضلعين لكنّه أعظم، وإن لم يكونا متساويين وكلّ واحد من الخطّ أُخرج من المركز إلى المحيط يلزم عدم تساوي الخطين الخارجين من المركز إلى المحيط وهو محال فيلزم عدم انقسام محلّ التلاقي.

وأجاب البعض بمنع وجود الكرة والسطح المستوي، فقال في المتن:

(**ومنع الكرة، والسطح المستوي تعنّتٌ.**)

فإن الشكل الطبيعيّ عندهم الشكل الكرّيّ.

ن – المستوي.

ن: المتساويين.

ن: فيخرج.

ج: شكل الكرة.

(السادس: والبعد الأبعد، والأوسط والأقرب، وموضع الوقوف غير منقسمٍ وإلّا يخرج ثلاثة خطوط من مركز العالم إلى ذلك الموضع؛ فإن تساوتْ يلزم تساوي ثلاثة خطوط مخرجة من غير مركز الدائرة إلى محيطها وإن اختلفتْ لم يكن المفروض ما فُرض.

البعد الأبعد من خارج المركز ويُسمّى الأوج[٦٨] هو أبعد نقطةٍ على مُحدَّب[٦٩] الخارج المركز عن مركز العالم: كنقطة "أ" والبعد الأقرب من الخارج ويسمّى الحضيض[٧٠] هو أقرب نقطة على مَقْعَر الخارج من مركز العالم: كنقطة "ب"، والبعد الأوسط من خارج المركز نقطة على محدّبه إذا أخرج إليها خطّان: أحدهما من مركز العالم، والآخر من مركز الخارج كان الخطّان متساويين: كنقطة "ج"، وكذا نقطة "د" والبعد الأبعد من التدوير[٧١] يسمّى الذروة: كنقطة "ط"، والبعد الأقرب منه يسمّى الحضيض، والبعد الأوسط منه نقطة على محيطه إذا خُرج[٧٢] خطّ من مركز العالم يماسّ المحيط، ولا يقع في داخل التدوير، كنقطة "س"، وكذا نقطة "م"

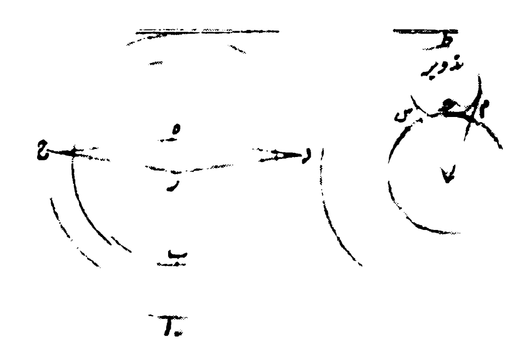
الأوج: العلوّ، وأبعد نقطةٍ في مدار القمر على الأرض. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين. «أوج»؛ الأَوْجُ: ضِدُّ الهُبُوط: وهو من اصطلاحات المُنجّمِين. **تاج العروس** لمرتضى الزبيديّ. «بأج».

المحدّب: حدَّبَ يحدِّب، تحديبًا، فهو مُحدِّب، والمفعول مُحدَّب حدَّبه الله: أَحْدَبه، جعله أحدبَ؛ ناتئ الظَّهر، حدَّبته الشَّيخوخُة، حدَّب الشَّيءَ: جَعله محدَّبًا مُقوَّسًا، سقف محدّب مستطيل فإن كان مستديرًا فهو قبّة عكسه قعَّره. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار «حدب».

الحَضيِض: القَرارُ المسْتَفِلُ من الأرض، وما سفلَ من الأرض. مقاييس اللّغة لابن فارس. «حض»؛ الحضيض: قرار قاع الأرض أو قرارها، وتطلق مجازًا على كلّ ما سفَل مثل: كانت روحه المعنويّة في الحضيض: مُحبَط، يائس، نزل إلى الحضيض: تدنَّى، ويقابله الأوج. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار «حضض».

التدوير: «وعند أهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للأرض مركوز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماسّ محدّبه بنقطة ومقعّره بنقطة أخرى، وحينئذٍ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز، ولا يتصوّر لفلك التدوير مقعّر لعدم الاحتياج إلى مقعره فهو كرة مصمتة، ويتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له. ويطلق التدوير أيضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل إطلاق المحلّ على الحال». **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ٤٠٤/١.

ج: أخرج.



وأمّا موضع الوقوف من التدوير: فاعلم أنّ التدوير إذا فُرض متحرّكًا بحيث يكون حركة أعلاه موافقة للجهة التي يتحرّك إليها حامل التدوير[٧٣] يكون حركة أسفله على خلاف تلك الجهة.

وفرضنا منطقة التدوير نصف منطقة الحامل، والتدوير يتحرّك كلّ يومٍ ثلاث درجاتٍ، والحامل درجة واحدة؛ فإذا كان[٧٤] الكوكب في أعلى التدوير يُرى مستقيمًا، وإذا كان في أسفل التدوير عند الحضيض يُرى راجعًا؛ لأنّ درجتين من التدوير إذا كان الكوكب في الحضيض يُرى عند مركز العالم بمقدار درجةٍ [١٣٠و] من الحامل.

فبقي درجة زائدة على حركة الحامل إلى خلاف جهة[٧٥] أخرى؛[٧٦] يُرى[٧٧] راجعًا بقدر درجةٍ؛ لكن في غير الحضيض تُرى حركته أقلّ من ثلاث درجاتٍ؛ لأنّ قوس الحركة يصير على الوِراب[٧٨] حتّى إذا وصل إلى البعد الأوسط لا يُرى حركة التدوير، فالمَرئيّ حركة الحامل فقط إذا عرفت هذا.

ففي كلّ موضعٍ يُرى حركة التدوير المخالف في الجهة لحركة الحامل أقلّ[٧٩] من درجتين، يُرى الكوكب مستقيمًا، وفي كلّ موضع يُرى درجتين يُرى واقفًا،

ب ن – التدوير.
ن: كانت.
ج: جهته.
ج – أخرى.
ج: فيرى.
ب – الوراب، صح هامش. | الوراب: أرَّب بالتضعيف: راغ، ومال، وانحرف. توريب وتأريب معناها الميل، والتحريف بين الطول والعرض، وكذلك الوراب والمواربة بالهمز والواو، منقولة متعارفة، وأصلها باللغة في المادتين المخادعة والمخاتلة. **تكملة المعاجم العربية** لرينهارت بيتر آن دُوزِي. «أرب».
ج – أقلّ، صح هامش.

وفي كلّ موضع يُرى أكثر من[٨٠] درجتين يُرى راجعًا؛ فموضع الوقوف يكون نقطتين[٨١] على جنبي الحضيض فيكون للكوكب وُقوفان: أحدهما؛ قبل الرجعة، والآخر؛ بعدها. فنقول: كلّ واحد من المواضع المذكورة غير منقسم.

أمّا الأوج فلأنّه لو كان منقسمًا يخرج ثلاثة خطوط من مركز العالم إلى ذلك الموضع فإن تساوت الخطوط تلزم تساوي الخطوط الثلاثة من غير مركز الدائرة إلى محيطها؛ لأنّ الأوج موضع من محدّب الخارج المركز.

وإذا فُرض دائرة على محدَّب الخارج كان مركزه مركز الخارج، ومركز العالم ليس مركز تلك الدائرة، وإذا أخرج ثلاث خطوط إلى محيط دائرة من غير مركزها لا يكون متساوية أصلًا، وإن اختلفت هذه الخطوط فبعضها يكون أقصر، وبعضها أطول فالموضع الذي فُرض بُعدًا أبعد لا يكون البُعد[٨٢] الأبعد؛[٨٣] بل منتهى الخطّ الأطول يكون بُعدًا أبعد.

وهكذا نقول في البعد الأقرب، والأوسط من الخارج المركز، وكذا في ذروة التدوير، وحضيضه، والبُعدين الأوسطين منه.

وأمّا موضع الوقوف من التدوير؛ فلأنّه لو انقسم فيُخرج إليه الخطوط، فإن تساوت يلزم تساوي الخطوط المخرجة من مركز العالم إلى محيط التدوير، وهو محال.

وإن اختلفت فعند منتهى الخطّ الأقصر يُرى حركة التدوير أكبر[٨٤] وعند منتهى[٨٥] الخطّ الأطول يُرى أقلّ فأحد الموضعين إن كان موضع الوقوف لا يكون الآخر موضع الوقوف.

فإن قلت: النقط[٨٦] المذكورة ليست نقطًا معيّنة على محدَّب الفلك؛ لأنّ الفلك متحرّك.

ب م – من.

– نقطتين.

م: بعدًا

م: أبعد.

ج: أكثر.

– الخطّ الأقصر يرى حركة التدوير أكبر وعند منتهى.

ج: النقطة.

قلت: المراد حيّز النقط المذكورة وهو موضع ثابت غير متحرّك، وكلّ جزءٍ من أجزاء الفلك يصل إلى ذلك، والحيّز فهو غير منقسم.

السابع: إذا تحرّك نقطة "أ" وهي طرف الظلّ عند ملتقى الخشبة والأرض من نقطة "ب" إلى "ج"[٨٧] من الأرض مقدارًا لا ينقسم لصِغَره.)

فإنّ نفاة الجزء قائلون: بأنّ القسمة الفكيّة تنتهي؛ فالشيء يصير لصغره بحيث لا ينقسم بالفعل **(ولنسمّه ذرّةً فلولا الجزء لكان لها طرفان وصول "أ" إلى أحد طرفيها قبل الوصول إلى الآخر فينقسم بالفعل باختلاف عرضين)**

فإنّهم ذكروا أنّ من أسباب القسمة الفعليّة اختلاف عرضين. [١٣٠ظ]

(وهو أنّ مماسّة "أ" أحدهما قبل مماسّة الآخر، ثمّ لذلك الطرف طرفان فينقسم إليهما كما ذكر، وهكذا إلى غير النهاية.)

فيلزم من نفي الجزء الأجزاء الفعليّة الغير المتناهية كما هو مذهب النظّام مع أنّهم قائلون بامتناعه.

(الثامن: إذا تحرّك منقطة البروج مقدار ذرّةٍ فإنّا نفرض عند القطب[٨٨] دائرة بهذا القدر فنقطة "أ" منها ينتقل من "ب" إلى "ج" من مقْعر الفلك الأعظم، ومسافة ما بينهما مقدار "د" نسبة إلى الذرّة كنسبتها إلى فلك البروج فانقسم الذرّة قسمةً فعليّةً هكذا مع أنّها لا ينقسم بالفعل لصغرها)؛ أي إذا تحرّك فلك البروج بحركته المخصوصة به مقدارًا لا ينقسم بالفعل لصغره ولنسمّه "ذرّة"

فنفرض عند قطب البروج دائرة مقدار تلك الذرّة فإذا تحرّك من المنطقة مقدار ذرّةٍ تتحرّك من الذرّة التي عند القطب مقدار نسبته إلى الذرّة كنسبة الذرّة إلى فلك البروج وهذه الذرّة[٨٩] التي فرضناها عند قطب البروج مماسّة لمقعر الفلك الأعظم.

وإنّما قال هذا؛ لأنّ الحركة انتقال من مكان إلى مكان، ومقعر الحاوي مكان للمحوي؛ فنقطة "أ" من الذرّة المفروضة عند القطب المماسّة لمقعر الفلك

[٨٧] ب ن:

[٨٨] القطب: هوالمحور القائِم الْمُثبت فِي الطَّبَق الْأَسْفَل من الرَّحَى يَدُور عَلَيْهِ الطَّبَق الْأَعْلَى، وَمِنْه قطب الدائرة وطرف المحور وللأرض قطبان شمَالي وجنوبي. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى آخرين. «قطب»

[٨٩] ج: الدائرة.

الأعظم انتقل من نقطة "ب" إلى نقطة "ج"، ومن أجزاء الفلك الأعظم، ومسافة ما بين "ب" إلى "ج" مقدار "د" نسبته إلى الذرّة: كنسبة الذرّة إلى فلك البروج.

وقد فُرض الذرّة مقدارًا لا ينقسم بالفعل لصغرها، وقد انقسم بالفعل إلى أجزاء نسبة كلِّ جزءٍ إلى الذرّة كنسبة الذرّة إلى فلك البروج.

(**ثمّ إن أردت زيادة الاستحالة فانظر إلى تحرّك المنطقة مقدار "د" كيف تنقسم الذرّة قسمة فعليّة، وهكذا إلى غير النهاية**)؛ أي قد لزم ممّا ذكرنا استحالة، وهي قسمة الذرّة إلى الأجزاء المذكورة قسمة فعليّة مع أنّها بحيث لا ينقسم بالفعل.

ثمّ إن أردت زيادة الاستحالة تفرض أنّ منطقة البروج تحرّك بمقدار "د" وهو مقدار نسبته إلى الذرّة كنسبة الذرّة إلى فلك البروج فالذرّة المفروضة عند القطب قد انقسم مرّة إلى "د" فيلزم أن ينقسم "د" إلى أجزاء نسبة كلّ جزءٍ إلى "د" كنسبة الذرّة إلى فلك البروج، ولنفرض مقدارَ كلِّ جزءٍ "ه"، ثمّ هكذا إلى غير النهاية.

(**التاسع: إذا كان وسط الذرّة قطبًا[٩٠] أو مركزًا للعالم فكلّ جزء من أجزاء الفلك يحاذي وسطها بنقطة مختلفة من الذرّة حول الوسط.**

فينقسم الذرّة بالفعل باختلاف المحاذاة: كانقسام الفلك الأعظم)؛ أي إذا فرضنا حول القطب دائرةً لا تنقسم بالفعل لصغرها وهي الذرّة، فكلّ جزء من أجزاء الفلك الأعظم محاذٍ للقطب فيخرج خطوط مستقيمة من أجزاء المحيط إلى القطب فتلك الخطوط المستقيمة تمرّ على أجزاء تلك الذرّة؛ فكلّ خطٍ من تلك الخطوط لا بدّ أن يمرّ على جزء آخر غير الذي مرّ عليه الخطّ الآخر؛ فيلزم انقسام الذرّة بالفعل كانقسام الفلك الأعظم فيلزم القسمة الفعليّة باختلاف الأعراض وهو اختلاف المحاذاة. [١٣١و]

وأيضًا أقول: إن كان منقسمًا بالقوّة إلى غير النهاية فكلّ[٩١] ما هو بالقوّة لا بدّ أن يكون ممكنًا إمكانًا ذاتيًا؛ لكنّ الانقسامات الغير المتناهية غير ممكنٍ إمكانًا ذاتيًا؛ لأنّ وقوع الانقسامات الغير المتناهية يستلزم[٩٢] كون المحصور بين الحاصرين غير متناهية وهومحال.

[٩٠] ن: قطبها.
[٩١] ج: وكلّ.
[٩٢] ج: مستلزم.

وأيضًا إن كان قابلًا للانقسامات الغير المتناهية فلا يخلو: إمّا أن يوجد فيه امتدادات غير متناهية أو لا؛ فإن لم يوجد لا يقبل الانقسام إلى غير النهاية، وإن وُجدت يلزم المحال المذكور.

(**فعُلم أنّ مذهب الفلاسفة يؤدّي إلى مذهب النظّام الذي اعترفوا ببطلانه؛ فصحّ ما قال أصحابنا: أنّه يلزم أن تنقسم الخردلة انقسام الجبل؛ بل انقسام الفلك.**

فهذه البراهين نفت مذهب الفلاسفة، والنظّام مع أنّ مذهبه مدفوع بأنّ الأجزاء محصورة بين حاصرين.

ومذهب الشهرستانيّ: بأنّ كلّ جزء من أجزاء الحيّز المعيّن في الخارج بالأوضاع ككَوْنِه وسطًا أو طرفًا أو ملاقيًا لأحدهما)؛ أي الوسط أو الطرف (**أو محاذيًا لهذا ونحو ذلك.**)

ثمّ عطف على قوله: «بالأوضاع»؛ قوله: (**وبكونه محلّ تميّز المقادير: ككونه محلّ التنصيف أو التسديس أو نحوهما سواء اعتبر العقل أم لا**)؛ أي ليس هذه الأمور أمورًا اعتباريّة؛ لأنّها في الخارج كذلك سواء اعتبر العقل أم لا

(**فجزء الجسم الموجود فيه**)؛ أي في الحيّز (**يتشخّص خارجًا بكونه في ذلك الحيّز ولولا هذا فما بال التثليث، ونحوه**)؛ كالتربيع، والتسديس، والمقابلة (**في الأفلاك فعُلم أنّ الأجزاء حاصلة بالفعل.**)

[شُبه الفلاسفة على نفي الجزء]

وأمّا شُبَه الفلاسفة فما يتعلّق بالمماسّة، كما قيل: إنّ الوسط إن لم يحجب الطرفين عن التّماسّ تداخلت الأجزاء، وإن حجب فما يماسّ منه هذا غير ما يماسّ ذلك: مدفوع بأن المماسّة إن كانت بالنهايات كما هو عندكم لا يرد إشكالًا.) لأنّه يمكن أن يكون الذّات واحدة؛ لكنّ النهايات متعدّدة.

(**وإن كانت المماسّة بالذّات كما هو عندنا؛ فالشيء قد يماسّ شيئين في جهتين متقابلتين مع أنّه غير منقسمٍ في تلك الجهة: كسطح الجسم يماسّ الأجزاء الداخلة التي تحته، وجسمًا آخر فوقه**)؛ يعني إذا وضعنا جسمًا فوق جسمٍ فسطح

الجسم التحتانيّ يماسّ الداخلة من الجسم التحتانيّ، ويماسّ الجسم الفوقانيّ مع أنّ السطح غير منقسمٍ في جهة الفوق والتحت.

(**والمركز يماسّ نقطًا حوله**)؛ مع أنّ المركز غير منقسم، ومع ذلك يماسّ أشياء كثيرة في الجهات.

(**وما يتعلّق بالحركة كما قيل: إذا قَطَعَ الرَحْي**[٩٣] **قوسًا من دائرة كبيرة؛ ففي زمان قطع كلّ جزء لا تقطع الصغيرة مثله ولا أكثر ولا يسكن لئلّا يتفكّك فيقطع**[٩٤] **أقلّ**[٩٥] **فينقسم الجزء مدفوع**[٩٦] **بالسكون**[٩٧] **حينئذ**)؛ أي هذا الدليل مدفوع بأنّ الصغيرة تكون ساكنة حينئذ؛ أي في زمان قطع الكبيرة جزءًا واحدًا.

[١٣١ظ] (**ولا يلزم التفكّك؛ لأنّ الحركة البطيئة بسكون الصغيرة في بعض آنات حركة الكبيرة فلا**[٩٨] **يوجب التفكّك، وما يتعلّق بالمسامتة كما قيل: إذا ارتفعت**[٩٩] **الشمس جزءًا ينقص من الظلّ أقلّ منه؛ مدفوع بأنّ الشمس إذا ارتفعت مقدارًا قليلًا لا يتفاوت الظلّ ألبتّة؛ بل لا بدّ أن ترتفع مقدارًا عظيمًا يُرى في هذه المسافة جزءًا، فالظل إنّما ينقص جزءًا إذا ارتفعت مقدارًا يوجب انتقاص جزء من الظلّ وفي أقلّ من ذلك يكون الظلّ ساكنًا، وما يتعلّق بالأشكال موقوف على نفي الجزء، كما في "الصحائف"**

وفيه مباحث هندسيّة يطول بها الكتاب فنذكرها في الشرح إن شاء الله -تعالى-.)

اعلم أنّهم استدلّوا على نفي الجزء بالأشكال الهندسيّة.

قطْبُ الرحى: بضم القاف وفتحها وكسرها و القُطْبُ كوكب بين الجدي والفرقدين يدور عليه الفلك قلت: قال الزهري وهو صغيرا أبيض لا يبرح مكانه أبدًا وإنما شبه بقطب الرحى وهي الحديدة التي في الطبق الأسفل من الرحيين يدور عليها الطبق الأعلى فكذا تدور الكواكب على هذا الكواكب الذي يقال له القطب. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى آخرين. «قطب»

فينقطع.

- أقلّ.

ج + بأنّ.

ج: السكون.

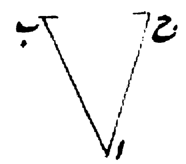
ج: لا.

م: ارتفع.

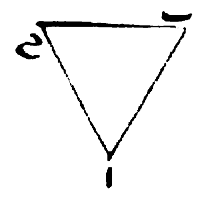
الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١٠٦

وأجاب صاحب **الصحائف**: «إنّها موقوفة[101] على نفي الجزء؛ فإثبات نفي الجزء بها يكون دورًا».[102]

منها: أنّ إقليدس[103] بَرْهَنَ على أنّ كلّ خطٍّ يُمكن تنصيفه فإن كان مركّبًا من أجزاء عددها فردٌّ يلزم تنصيف الجزء.



ومنها: أنّه بَرَهَنَ على أنّ مربّع وِتْر الزاوية القائمة مثل مربّع الضلعين: كما فرضنا في مثلّث[104] "أ" "ب" "ج" إنّ زاوية "أ" قائمة فخطّ "ج"[105] "ب" يكون وِتْره، وفرضنا خطّ "أ" "ب" ثمانية أجزاءٍ، وخطّ "أ"[106] "ج" ستّة أجزاءٍ.



ج: موقوف.

[102] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ١٠٦

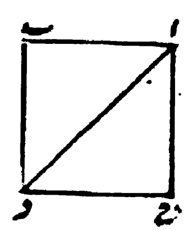
إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس الإسكندري (ت. ٣٣٠-٢٢٥ ق. م.): هي معرّب من "Εὐκλείδης" الإغريقية، هو من أحدى فليسوف يُونانيّ، يُلقب بـ"أبي الهندسة" واشتهر أيضًا بالرياضيّات. ولا يعرف تاريخ مولده، لا ومكان مولده، ويعرف وفاته إلّا بالاعتماد على تقدير بعض المصادر التي ذكره. عُرف إقليدس بكتابه العناصر، وللكتاب أثر عظيم، هذا الكتاب تحتوي على المبادئ التي يعرف اليوم باسم الهندسة الإقليديّة التي تتكون من مجموعة من البديهيات. وقد استخدم هذا الكتاب عبر التاريخ في علمي الهندسة، والرياضيات. انظر: **حياة مشاهير الفلاسفة** لديوجينيس اللائرتيّ، ٢٠٩/١-٢١٤

ج - مثلّث؛ م - مثلّث، صح هامش.

ج: "أ"

ج: "ب"

فبرهن إقليدس على أنّ خطّ "ج"[١٠٧] "ب" يجب أن يكون عشرة ليكون مربّعة؛ أي حاصل ضرب العشرة في نفسها، وهو مئة مساوية لمربّع الضلعين؛ فإنّ مربّع الثمانية أربعة وستّون، ومربّع الستّة ستّة وثلثون؛ ومجموعهما مئة إذا عرفت هذا فإن كان كلّ من الضلعين خمسة فمربّعهما خمسون فالوتر يكون جذْر خمسين؛ أي عددًا إذا ضربتَه في نفسه يصير خمسين وهو ليس عددًا صحيحًا فيلزم انقسام الجزء.



ومنها: أنّه إذا كان مربّع متساوي الأضلاع قائم الزوايا: كمربّع "أ" "ب" "ج" "د" كلّ ضلعٍ ثمانية أجزاء فمجموع المربّع أربعة وستّون جزءًا فخطّ "أ" "د" يكون مركّبًا من ثمانية أجزاء كبساط الشطرنج مثلًا وهو محال؛ لأنّ خطّ "أ" "د" أطول بكثيرٍ من كلّ واحدٍ من الأضلاع.

والجواب: أن جميع أشكال إقليدس موقوف على ما ذكر في **المصادرات**[١٠٨] من إمكان إخراج الخطّ المستقيم من أيّ نقطةٍ إلى أيّ نقطة وأنّه يمكن أن يخطّ على كلّ نقطة بأيّ بُعد دائرةٍ؛ وكلّ منهما موقوف على نفي الجزء.

فإنّ الأجزاء بين النقطتين ربّما لم يكن موضوعة على الاستقامة؛ وأيضًا لا يكون موضوعة على هيئة الاستدارة، وإنّه قد تُوهّم الخطّ والنقطة[١٠٩] بحيث لا يشغلان الحيّز، وتُعتبر النقط، والخطوط بحيث يمكن اتّحاد النقط الغير المتناهية، والخطوط الغير المتناهية.

فهذه الأحكام يتوهّم في الأبعاد بلا ملاحظة ما يوجد فيها فمع ملاحظة الأجزاء التي فيها، وعدد تلك الأجزاء بتغيّر بعض الأحكام: كما في المثلّث فإنّه

[١٠٧] ج: "أ"
[١٠٨] المقصود منه بـ"المصادرات" هو كتاب إقليدس.
[١٠٩] ج ن: النقطة الخطّ.

[١٣٢و] إذا أُعتبر فيه عدد أجزاء[١١٠] الأضلاع فإنّ الجزء الذي وقع مشتركًا بين الضلعين إن أُخذ من أحد الضلعين لا يمكن أخذه من الضلع الآخر فمربّع وِتْر القائمة بحسب الأجزاء لا يكون كمربّع الضلعين بحسب عدد أجزائهما.

اعلم أنّ ما ذكر من تنصيف الخطّ، ووِتر الزاوية القائمة يندفع بهذا الطريق.

وأمّا المربع المتساوي الأضلاع لا يمكن أن يُقال: إنّ الحكم ربّما يختلف باعتبار البُعد، وباعتبار عدد الأجزاء؛ إذ لا يمكن بهذا إلّا نفي التفاوت[١١١] الذي[١١٢] لا يمكن اجتنابه،[١١٣] أمّا هنا لا يمكن أن يُقال أجزاء القطر مثل أجزاء الضلع فإنّ التفاوت فاحش فإنّ بُعد القطر أعظم بكثيرٍ من الأضلاع.

فالجواب: إنّا لا نسلّم أنّ الأجزاء وقعت على هيئة الزاوية القائمة فالأشكال التي تحتجّ بها على نفي الجزء لا يمكن الاحتجاج بها، والتي تحتجّ بها على إثبات الجزء تصلح للاحتجاج؛[١١٤] لأنّ المقدّمات التي تكون مسلّمة على تقدير نفي الجزء إذا استلزمت انتفاء الجزء يلزم نفي الجزء ضرورة.

تفاريع نفي الجزء

(منها: اختلافهم في أنّ القسمة الانفكاكيّة متناهية عند بعضهم، ولا متناهية عند المشّائيّين.)

ن - يتغيّر بعض الأحكام كما في المثلّث فإنّه إذا اعتبر فيه عدد أجزاء، صح هامش.

ج - بهذا إلاّ نفي التفاوت.

ج: التي.

ج - اجتنابه؛ م - بهذا إلاّ نفي التفاوت الذي لا يمكن اجتنابه، صح هامش؛ وفي هامش م: في سواد المصنّف في هذا المقام اشتباه.

ج - للاحتجاج؛ م - للاحتجاج، صح هامش.

وهم أصحاب أرسطو[١١٥] سمّوا بذلك لأنّ أرسطو كان في صحبته إسكندر[١١٦] دائم السفر، وتلامذته كانوا يمشون في ركابه مستفيدين.

(**لأنّ الأجزاء تكون كُرَيّة لبساطتها بينها فُرَج فيلزم الخلاء؛ ولأنّ الاتّصال الذي يمتنع زواله**)؛ أي لو فصّل الأجزاء إلى حدّ يمتنع قسمتها كان لها اتّصال يمتنع زواله.

فهذا الاتّصال؛ (**إن كان للماهية أو لازمها يمتنع بين كلّ جزئين متّصلين لاشتراك الأجزاء في تمام الماهيّة**)؛ لكن الامتناع بين كلّ جزئين منتفٍ؛ فلا يكون للماهيّة أو لازمها.

ثمّ عطف على قوله: «أو لازمها»؛ قوله: (**أو مفارق فبزواله يجوز الانفصال، ومنع الاشتراك المذكور**)؛ أي اشتراك الأجزاء في الماهيّة.

فإنّ القائلين بالخليط قالوا: لا يوجد شيء من الأركان جزء قابل مختلطة على ما يأتي في بحث العناصر؛[١١٧] فلا نسلّم أنّ الأجزاء مشتركة في تمام الماهيّة.

(**ومنها: أنّ الجزء الذي انتهت إليه القسمة لا تبقى صورته النوعيّة عند البعض**)؛ فإنّهم قالوا: للماء حدّ معيّن إذا انتهت القسمة إليه لا تبقى صورته النوعيّة (**لأنّه إذا أفرط في الصغر استولى عليه ما يحيط به ويحيله إلى طبعه بالاستقراء.**

[١١٥] أَرِسْطُو (بالإغريقية: Ἀριστοτέλης) (ت. ٣٨٤-٣٢٢ ق. م.) أو أَرِسْطُوطَالِيس أو أرسطاطاليس؛ وهو من أكابر فلاسفة اليونان، يعدّ من تلاميذة أفلاطون. وهو معلّم الإسكندر الأكبر، وله كتب كثيرة ومهمّة للغاية تحتوي على مجالات عدّة منها: الميتافيزيقيا، والفيزياء، والموسيقى، والمنطق، والبلاغة، والسياسة، والأخلاقيات وغيرها. وقد سمّي اتباعه بالمشّائين؛ لأنّ أرسطو كان من عادته أن يمشي بين تلامذته وهو يلقي عليهم الدروس. لقد أثّر أرسطو كثيرًا في مفكري العالم لاسيما بعلم المنطق الصوري. انظر: **حياة مشاهير الفلاسفة** لديوجينيس اللائرتيّ، ٣٧١/١-٣٩٩.

[١١٦] الإسكندر الثالث المقدوني (ت. ٣٥٦-٣٢٣ ق.م.): (باليونانية: Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας) المعروف بأسماء مختلفة أخرى أشهرها: الإسكندر الأكبر، والإسكندر المقدوني، والإسكندر الكبيروالإسكندر، وذو القرنين، هو أحد ملوك مقدونيا الإغريق. ويعتبر من أشهر القادة العسكريين في التاريخ. وُلد الإسكندر في مدينة بيلا قرابة سنة ٣٥٦ ق.م. وتتلمذ على يد الفيلسوف والعالم الشهير أرسطو. وبحلول عامه الثلاثين، كان قد أسس إحدى أعظم الإمبراطوريات التي عرفها العالم القديم، يُعد أحد أنجح القادة العسكريين في مسيرتهم. انظر: .Alexander the Great: King Commander and Statesman, Hammond s. 15. vd

[١١٧] العناصر: «العناصر أجسام بسيطة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو أبسط منها، وتتركّب منها المركّبات؛ وتسمّى لذلك بالأمّهات والأسطقسات، والموادّ، والأركان. العناصر عند القدماء أربعة: هي النار والهواء والماء والأرض وهي تقبل الكون والفساد بمعنى أنّها تنقلب كلّ منها إلى الآخرغير أنّ هناك عنصر خامسًا منه مادّة الأجرام السماويّة ليس له ضدّ فلا يتغيّر». **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفي، ص ٥٦٩.

ومنها)؛ أي من تفاريع نفي الجزء، وإنّما كان إثبات الهيولى[١١٨] من تفاريع نفي الجزء؛ لأنّه مبنيّ على أنّ الجسم ليس له أجزاء بالفعل؛ بل هو متّصل واحد كما هو في الحسّ.

(إثبات الهيولى؛ فقالوا: إنّ الجسم ذو اتّصالٍ يقبل الانفصال، وليسا بعرضين متعاقبين عليه؛ لأنّ مفهوم المتّصل ذاتيّ للجسم مقوّم له باعتبار الاتّصال فلا يكون الاتّصال عرضًا؛ بل صورة مقوّمة، فلا بدّ للجسم من جزء آخر قابلٍ للانفصال وإلّا كان المتّصل من حيث هو متّصل قابلًا للانفصال[١١٩] وهو محال؛ لأنّ الشيء لا يقبل ضدّه؛ لأنّ القابل يجب بقائه مع وجود المقبول، وذلك الجزء هو الهيولى.) [١٣٢ظ]

اعلم أنّ الإمام نصير الدين في **شرح الإشارات** ركّب قياسًا غير منتجٍ وهو: أنّ الجسم قابل للانفصال حال كونه متّصلًا، وليس نفس مفهوم المتّصل موصوفًا بالانفصال[١٢٠] حال كونه متّصلاً؛[١٢١] فلا يكون الجسم نفس مفهوم[١٢٢] المتّصل؛ فهذا شكل ثانٍ، وليس الوسط مكرّرًا؛[١٢٣] بل يجب أن يقول: ليس[١٢٤] نفس مفهوم المتّصل بقابل الانفصال حال كونه متّصلًا؛ لكن هذا ممنوع.

(ولا يختصّ بأجسام قابلةٍ للفكّ وهو العنصريّات؛ لأنّ طبيعة الامتداد الجسمانيّ محوجة إلى القابل وهي طبيعة نوعيّة غير مختلفة بالذّات.

أقول: **هذا ضعيف لأنّ ذاتيّة المتّصل غير معلومة، ولو سلّمت فلا نسلّم أنّه قابل له قبولًا يبقى القابل مع المقبول؛[١٢٥] بل قبولاً بمعنى إمكان العدم.)** كما يُقال: الموجود الممكن قابل للعدم إلى أن يصير معدومًا فلا يشترط لهذا القبول بقاء[١٢٦] الموجود مع العدم فكذا هنا.

الهيولي: «لفظ يونانيّ بمعنى الأصل والمادّة. وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتّصال، والانفصال محلّ للصورتين: الجسميّة، والنوعيّة». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ٣٢١.

ج ب م - للانفصال.

م - حال كونه متّصلاً وليس نفس مفهوم المتّصل موصوفًا بالانفصال، صح هامش.

ج - وليس نفس مفهوم المتّصل موصوفًا بالانفصال حال كونه متّصلاً.

م - الجسم نفس مفهوم، صح هامش.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٥٦-٥٧.

ج ن: وليس.

ن: القبول.

ن + المقبول.

(**ولو سلّم فذاتيّ الجسم المتّصل مطلقًا وهو باقٍ مع الاتّصالات المعيّنة؛ ولا نسلّم أنّ المحوج هو الامتداد مطلقًا.**)

إنّما قال هذا: لأنّهم أثبتوا الهيولى في العناصر أوّلًا بأنّها متّصلة قابلة للانفصال.

ثمّ قالوا: **لا يختصّ الهيولى**[١٢٧] **بأجسام قابلة للفكّ**؛[١٢٨] بل الفلكيّات أيضًا محتاجة إلى الهيولى؛ لأنّ طبيعة الامتداد الجسمانيّ محوجة، فمنع هذا في المتن:

(**بل امتداد قابل للانفصال**)؛ لأنّه إنّما يحتاج لأنّه متّصل قابل للانفصال فالمتّصل القابل للانفصال يحتاج إلى شيء يقبل الانفصال.

أمّا المتّصل الذي لا يقبل الانفصال لا يجتاج إلى محلّ يقبل الانفصال.

(**وما قيل: إنّ الحيوان يقتضي الضحك في بعض الصور دون البعض؛ لأنّ الحيوانيّة طبيعة جنسيّة، وهنا**[١٢٩] **الامتداد طبيعة نوعيّة تحكّم مخض.**)

قال الإمام نصير الدين في **شرح الإشارات**:

«إنّ طبيعة الامتداد الجسمانيّ طبيعة نوعيّة، وهذه الطبيعة الموجودة[١٣٠] ليست جنسًا؛ لأنّها غير موقوفة على ما يُضاف إليها محصّلًا إيّاها».[١٣١]

أقول: هذا ممنوع؛ بل هي[١٣٢] مثل الحيوانيّة بعينها؛ لأنّ الحيوانيّة إن كانت معنًى مُبْهمًا لا يتحصّل في الخارج إلّا بالفصول، فالامتداد كذلك لا يتحصّل إلّا بفصول الأنواع فامتداد الجسم الكريّ لا يتحصّل إلّا بفصل الجسم الكريّ، وكذا امتداد المُضلّعات.

وإن قال: الامتداد من حيث الامتداد شيء واحد.

نقول: الحيوانيّة من حيث الحيوانيّة شيء واحد غير مُبْهَم، ثمّ قال: لما كانت الحيوانيّة مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره فلِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد الجسمانيّ مقتضيًا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام؟

ج – لا يختصّ الهيولى؛ م – لا يختصّ الهيولى، صح هامش.

ب – للفكّ، صح هامش.

ن: وفيها.

م – الموجودة، صح هامش.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٧٩/١.

– هي.

فأجاب عنه: بأنّ الامتداد الجسمانيّ طبيعة نوعيّة بخلاف الحيوانيّة فإنّها طبيعة جنسيّة.

فقال في المتن إنّ هذا الفرق: **تحكّم محض**؛ لأنّه قال في **شرح الإشارات**:

«الامتداد الجسمانيّ الموجود طبيعة نوعيّة محصّلة يختلف بالخارجيّات عنها، فهي إن اقتضت قتضته[١٣٣] مع[١٣٤] جميع الخارجيّات، وفي جميع الأحوال [١٣٣و] بخلاف الحيوانيّة التي هي طبيعة جنسيّة غير محصّلة، وهي لا يمكن أن يقتضي شيئًا من حيث هي غير محصّلة.

ثمّ إذا تحصّلت بشيء انضاف إليه،[١٣٥] ودخل في وجوده[١٣٦] المحصّل، فإن اقتضت شيئًا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم يقتضه مع غيره؛ لأنّه[١٣٧] مع غيره لا يكون ذلك المحصّل بعينه». هذا ما قال في **شرح الإشارات**.[١٣٨]

وهو كلام في غاية الضعف، والسقوط؛ فإنّه ادّعى أنّ الامتداد الجسمانيّ طبيعة نوعيّة، والحيوانيّة طبيعة جنسيّة، وهذا محض تحكّمٍ.

ثمّ فرّق بين الطبيعة النوعيّة والجنسيّة بأنّ الطبيعة النوعيّة طبيعة محصّلة تختلف بالخارجيّات فهي إن اقتضت شيئًا اقتضت مع جميع الخارجيّات بخلاف الحيوانيّة.

أقول: لا فرق بين الطبيعة النوعيّة والجنسيّة في هذا المعنى؛ لأنّ الطبيعة الجنسيّة تختلف أيضًا بما هو خارجيّ بالنسبة إليه فكلّ ما يقتضيه الطبيعة الجنسيّة: كالحيوانيّة مثلًا يقتضيه مع جميع ما هو خارجيّ بالنسبة إليه.

ن - شيئًا اقتضته، صح هامش.

ج - مع، صح هامش.

١٣٥ وفي المطبوع: إليها. **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٨٠.

وفي المطبوع: وجودها. **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٨٠.

وفي المطبوع: لأنّها. **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٨٠.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٨٠.

فإنّ ما هو مقتضى الحيوانيّة: كالمشيء، وغيره لا يختلف وما هو مختلف: كالضحك، ونحوه لا نسلّم أنّه مقتضى الطبيعة الجنسيّة؛ بل هو مقتضى[١٣٩] الصورة النوعيّة؛[١٤٠] فإنّها منشأ الآثار المختصّة بالنوع.

وقوله: «لا يقتضي شيئًا من حيث هو غير محصّل»: لا يوجب أنّه لا يقتضي شيئًا أصلًا.

ثمّ إن ثبت أنّها طبيعة نوعيّة لا يجد به نفعًا؛ لأنّ الطبيعة النوعيّة بانضمام أمرٍ أخصّ إذا اقتضت شيئًا: كالامتداد الجسمانيّ بانضمام أنّه قابل للانفصال لا يلزم من ذلك أنّها يقتضي هذا الشيء من حيث هي.

(وما قيل: إنّ الحيوان إن أخذ لا بشرط شيءٍ؛ بل من حيث يحتمل أن يكون إنسانًا أو فرسًا فجنس، وبشرط أن يكون مع الناطق نوع لا اعتبار له؛ بل المعتبر أن يكون علّة من حيث هو أو بانضمام أمرٍ آخر وهنا الامتداد بانضمام قابليّة الانفصال علّة)؛ أي للاحتياج إلى القابل.

واعلم أنّه قال في **شرح الإشارات**: «قد بيّنّا أنّ الطبيعة بأي الاعتبارات تكون مادّة وبأيّها تكون جنسًا وبأيّها تكون نوعًا».[١٤١]

وقد بيّن هذا المعنى في المنطق بما ذكر في المتن

فأقول: لا اعتبار للأخذ بهذه الاعتبارات فيما نحن بصدده؛ بل المعتبر هنا أنّه ينظر أنّ الامتداد الجسمانيّ من حيث هو امتداد جسمانيّ علّة للاحتياج إلى القابل أو الامتداد بانضمام قابليّة الانفصال[١٤٢] علّة، فإن كان الأوّل فكلّما توجد علّة[١٤٣] الامتداد يوجد الاحتياج.

وإن كان الثاني يكون الاحتياج مخصوصًا بما إذا وُجد انضمام قابليّة الانفصال.

ج – مقتضى.

الصورة النوعية: «وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعًا»؛ **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسي، ١٣٤/١؛ «الصورة النّوعيّة: حالة تكون مبدأ الآثار المختصّة بالنوع». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم** للسيوطي، ص

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي، ٧٩/١.

م: للانفصال.

ج م – علة.

(**فيلزم ممّا ذكر أنّ الصورة لا تخلو عن الهيولى**)؛ إنّما لزم هذا ممّا ذكر أنّ المتّصل وهو الصورة الجسميّة[١٤٤] لا بدّ له من شيء قابل للاتّصال، والانفصال؛ [١٣٣ظ] وذلك القابل هو الهيولى.

(**ولا هذه عن[١٤٥] تلك**)؛ أي لا تخلو الهيولى عن الصورة.

(**ضرورة أنّها متّصلة بالذّات لئلّا يلزم الجزء، ولا عن صورة أخرى يسمّى "صورة[١٤٦] نوعيّة" لتكون مبدأً للآثار المختلفة في هذه الأنواع فهذه الكلمات مبنيّة على نفي الفاعل المختار.**

فعندنا هو بخلقه كما عرفت)؛ لأنّ على تقدير ثبوت الفاعل المختار لا يثبت احتياج أحدهما إلى الآخر فالمحلّ لا يحتاج إلى حال يقومه، ولا يحتاج أيضًا إلى مبدأ الآثار المختصّة بالنوع؛ بل الفاعل يخلق الآثار كما عرفت.

(**ثمّ بيّنوا كيفيّة احتياج أحدهما إلى الأخرى بحيث لا يلزم الدور بأنّ الصورة[١٤٧] من حيث هي صورة متقدّمة على الهيولى، وشريكة لعِلّتها، ومن حيث هي مشخّصة محصّلة في الخارج متأخّرة عنها؛ لأنّ الهيولى سبب قابل لتشخّصها وتحصّلها فإنّ الصورة تحتاج إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكّل اللّذين تتشخّص، وتتحصّل الصورة بهما أو معهما.[١٤٨]**

وقد قالوا: إنّ الصورة تتشخّص بالهيولى المعيّنة، ومن حيث هي قابلة لتشخّصها، والهيولى تتشخّص بالصورة المطلقة، ومن حيث هي فاعلة لتشخّصها فسقط الدور)؛ هذا ما نقلتُه من **شرح الإشارات** النصيرى من موضعين مختلفين.

واعلم أنّهم ذهبوا إلى أنّ الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة فتكون الهيولى في تشخّصها وتحصّلها محتاجة إلى الصورة.

الصورة الجسميّة: «جوهر متّصل بسيط لا وجود لمحلّه دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر والجوهر الممتدّ في الأبعاد كلّها المدرك في بادئ النظر بالحسّ». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٧٨

ج: من.

ن - صورة، صح هامش.

ب - يخلق الآثار كما عرفت ثمّ بيّنوا كيفيّة احتياج أحدهما إلى الأخرى بحيث لا يلزم الدور بأنّ الصورة، صح هامش.

ب - أو معهما، صح هامش.

شرح الأشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/١١٢، ١٢٧

ج - إلى، صح هامش.

ثمّ أنّها ليست محتاجة إلى الصورة المعيّنة؛ بل إلى مطلق الصورة لا بمعنى أنّ الصورة[١٥١] المطلقة تكون تمام العلّة[١٥٢] لتشخّصها، وتحصّلها؛ بل تكون جزءًا من تمام العلّة.

فالحاصل: أنّ هذه الهيولى في أنّها هذه الهيولى تحتاج إلى مطلق الصورة الجسميّة، وهي مطلق الامتداد الجسمانيّ، وإن شِئْتَ[١٥٣] فمطلق الاتّصال، وإلى مطلق الصورة النوعيّة وإنّما تحتاج إلى المطلقة لا إلى المعيّنة؛ لأنّ المعيّنة تنعدم، وتبقي المادّة.

فإذا كانت الهيولى معيّنة واحدة بالعدد؛ لا بدّ وأن تكون لها علّة واحدة بالعدد دائم الوجود تُضاف الصورة المطلقة إليها فتجتمع للهيولى المعيّنة علّة تامّة فتكون الصورة المطلقة جزءًا لها؛ فهذا معنى ما ذكر أنّها **شريكة لعلّتها**.

ثمّ مع هذا[١٥٤] تحتاج الصورة إلى الهيولى في أمرين تتشخّص، وتتحصّل الصورة بهما أو معهما، وهما: التناهي والتشكّل.

والحجّة على أنّ الصورة تحتاج إلى الهيولى في هذين الأمرين لا بالذّات؛ أي يحتاج هذان الأمران إلى الهيولى لا نفس الصورة أنّ الامتداد الجسمانيّ وهو الصورة الجسميّة يلزمه التناهي؛ لأنّ الأبعاد[١٥٥] متناهية، ثمّ بواسطة لزوم التناهي يلزمه[١٥٦] التشكّل؛ لأنّ الشكل ما أحاط به حدّ أو حدود؛ فهذان اللازمان لا يمكن [١٣٤و] أن يلزمَا الامتداد حال كونه منفردًا عن الهيولى؛ لأنّهما إن لزماه لذاته يلزم تشارك الأجسام في هيئة التناهي، والتشكّل.

وإن لزما لا لذات الامتداد؛ بل لفاعلٍ مؤثّرٍ يلزم كون الامتداد قابلًا للفصل، والوصل منفردًا عن الهيولى، وقد سبق امتناعه.

فتعيّن أنّهما إنّما لزماه حال كونه مقارنًا للهيولى فثبت احتياجهما إلى الهيولى.

ب – أنّ الصورة، صح هامش.

م – العلّة، صح هامش.

ب ن: ثبت.

ب – هذا، صح هامش.

الأبعاد الثلاثة: «وهي الطول والعرض والعمق. الطول: عبارة عن الامتداد الأول المفروض في الجسم، والعرض: عن الامتداد الثاني فيه، والعمق عن الامتداد الثالث. وإنّما عبّر بالأوّل والثاني والثالث ليشتمل الجسم المربّع وقد عبّر عنها بالجهات الثلاثة». **كشّاف اصطلحات الفنون والعلوم** للتهانوي، ٢٤٣/١.

ج: يلزم.

ثمّ هما أمران تتشخّص، وتتحصّل الصورة بهما أو معهما؛ لأنّه ثبت بهذه الحجّة أنّ الصورة ليست علّة لهما؛ لكن ثبت أنّ الصورة لا تنفكّ عنهما، فهما إمّا داخلان في علّة الصورة فحينئذ تتحصّل، وتتشخّص الصورة بهما أو غير داخلين في علّتها وحينئذ تتحصّل وتتشخّص الصورة معهما.

فعُلم أنّ الصورة إنّما تحتاج إلى الهيولى في التشخّص، والتحصّل بناءً على أنّ الأمرين اللّذين لا ينفكّ تشخُّص الصورة عنهما، يحتاجان إلى وجود الهيولى فسقط الدور؛ لأنّ مثل هذا جائز كما أنّ الجوهر مقدّم على العرض ومع ذلك يتشخّص به فإنّه يتشخّص[157] بالأين،[158] والوضع، ونحوهما.

هذا ملخّص كلامهم الذي ذكروه في فصول كثيرة طويلة غير مضبوطة، حاولوا بها[159] تحيّر المقتبس، فلا يقدر على إبراز ما أخفوه من المغالطة[160] والأباطيل.

ثمّ إذا نظرتَ إلى الحجّة التي أقاموها لإفادة أنّ الصورة إنّما تحتاج إلى الهيولى في التناهي، والتشكّل: وجدتَها غير دالّةٍ على أنّ الصورة لا تحتاج إلى الهيولى لذاتها؛ بل وجدتَها دالّة على أنّها تحتاج إليها لذاتها.

فإنّ هذه الحجّة إنّما تمّ بهذه المقدّمة، وهي أنّه ثبت امتناع انفراد الصورة عن الهيولى فإنّ المتّصل بالذّات لا بدّ له من محلٍّ يقبل الاتّصال، والانفصال وهو الهيولى؛ فلا يدلّ على نقيض هذه المقدّمة على[161] أنّ الاحتياج في هذين الأمرين لا ينفي الاحتياج في غيرهما، ثمّ لِمَ لا يجوز أن يكون ذات الصورة علّة لمطلق التناهي، والتشكّل؟

ولا يلزم من هذا تشارُك الأجسام في هيئة التناهي، والتشكّل.

ثمّ لِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد علّة ناقصة لهما؟ فلا يلزم التشارُك المذكور، ولا يلزم عدم تقدّمه عليهما ليثبت كون الهيولى متقدّمة على أمرين، هما مقدّمان

ب ن - به فإنّه يتشخّص، صح.

[158] الأين: «هو حالة تعرض للشيء بسبب حصوله في المكان». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٦٠

ن: أنّها.

[160] المغالطة: «قياس فاسد إمّا من جهة الصورة أو من جهة المادّة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٨٥.

ج - على؛ م - على، صح هامش.

على الامتداد أو مقارنان لهما،[١٦٢] ثمّ لِمَ لا يجوز أن يكون[١٦٣] الفاعل مؤثّرًا فيهما حال مقارنة الامتداد الهيولي؟ فلا يلزم كون الهيولى متقدّمة عليهما؛ بل تكون مقارنة.

وأيضًا ذكر في **شرح الإشارات**: «إنّ هذه الحجّة كما عرفت ذكرتُ لبيان أنّ الصورة لا تنفكّ عن الهيولى».[١٦٤]

أقول: كيف يصحّ هذا مع أنّهما لا يتمّ إلّا وأن يسلّم هذه القضيّة.

(أقول: الهيولى إن كان جزءًا من العلّة التامّة للصورة أو لتحصّلها خارجًا يكون متقدّمة عليها؛ فلا يكون متأخّرة بحيثيّة ما لئلّا يتقدّم الشيء على نفسه، وذا محال.

[١٣٤ظ] **وإن كان بحيثيّتين والصورة إذا حلّت في الهيولى لا بدّ أن يحلّ في محلٍ معيّنٍ فكيف يتقوّم الهيولى بالصورة المطلقة؟ لأنّ الهيولى لا بدّ وأن تكون معيّنةً قبل حلول الصورة فلا يمكن تعيّن الهيولى بالصورة)**؛ لما كانت[١٦٥] الصورة حالة، والهيولى محلًّا كانت الصورة محتاجة إلى الهيولى.

فالصورة المطلقة إن كانت لها وجود في الخارج كان وجودها محتاجًا إلى وجود هيولى معيّنةٍ تحلّ فيها الصورة المطلقة فتكون الهيولى المعيّنة جزءًا لعلّة الصورة المطلقة؛ فتكون متقدّمة على الصورة المطلقة فلا تكون الصورة المطلقة جزءًا لعلّة الهيولى المعيّنة لئلّا يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

فإن قيل يمكن هذا بحيثيّتين.

فأقول: هذا محتاج إلى تحقيق، وهو أن يُقال: إنّا إذا قلنا: أنّ هذا محتاج إلى ذلك بحيثيّة، وذلك محتاج إلى هذا بحيثيّة أخرى؛

إمّا أن يُراد: أنّ الحيثيّة علّة الاحتياج، كما يُقال هذا محتاج إلى ذلك من حيث إنّ ذلك فاعل، وذلك محتاج إلى هذا من حيث إنّ هذا قابل؛ فهذا يوجب تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

[١٦٢] ب ن: له؛ م – له، صح هامش.
[١٦٣] ب – يكون.
[١٦٤] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسي، ١٢١/١
[١٦٥] ب م: كان.

وإن كان بعلّتين فإنّ العلّة إن لم تكن موجبة للمعلول لا يثبت بها الاحتياج وإن كانت موجبة وكلّ منهما معمولة فالعمل بهما يوجب أن يكون الشيء غير نفسه.

وإمّا أن لا يُراد هذا؛ بل المحتاج نفس الحيثيّة كما يُقال: الصورة محتاجة إلى الهيولى من حيث التشخّص؛ أي تشخّصها محتاج إلى الهيولى.

فاعلم أنّ هنا مزلّة الأقدام فيجب أن ينظر أنّه يلزم الدور المحال أم لا؟

فإنّ في بعض الصور لا يلزم الدور المحال كما يُقال: الابن محتاج[١٦٦] إلى الأب من حيث الوجود، والأب محتاج إلى الابن من حيث الأبوّة؛ أي وجود الابن محتاج إلى وجود الأب، وأبوّة الأب محتاجة إلى الابن. لكن فيما نحن فيه يلزم المحال لأنّ[١٦٨] قولنا: «الصورة محتاجة[١٦٩] إلى الهيولى في التشخّص» معناه: تشخّصها محتاج إلى الهيولى، ويساويه وجوده الخارجيّ محتاج إلى وجود الهيولى فلا يكون وجود الهيولى محتاجًا إلى وجود الصورة.

وما توهّم أنّ العرض محتاج إلى الجوهر ثمّ تشخُّص الجوهر محتاج إلى العرض: كالأين، ومتى غلطٌ عظيمٌ؛[١٧٠] فإنّ تشخُّص الجوهر محتاج إلى الزمان لا إلى الكون في الزمان؛ فإنّ الكون في الزمان من جملة التشخّصات لا ممّا يحتاج إليه الشخص.

ثمّ مطلق الصورة لا يكون جزءًا لعلّة الهيولى المعيّنة؛ لأنّ المطلق الذي يتبدّل أشخاصها لا يكون جزءَ العلّةِ لأمرٍ معيّنٍ ثابتٍ؛ لأنّ المطلق ليس له وجود مستقلّ فلمّا تبدلّ الشخص لم يبق من[١٧١] المطلق ما كان في ضمنه، فكيف يبقى المعلول؟ والله أعلم.

ب - محتاج، صح هامش.

ج - الابن، صح هامش.

ب - من حيث الأبوّة؛ أي وجود الابن محتاج إلى وجود الأب، وأبوّة الأب محتاجة إلى الابن؛ لكن فيما نحن فيه يلزم المحال لأنّ، صح هامش.

م - محتاجة.

ج: غلطه.

ج: أنّ؛ ن - من.

ج م - الله أعلم.

وأمّا تفاريع الجزء

(**فالقائلون به لا يقولون بتقوّمه بالحال مع أنّه لا يوجد بدون أمر يحلّ فيه فإنّ الجوهر لا يخلو عن عرضٍ يتقوّم به.**

[١٣٥و] **ثمّ الأجزاء في الأجسام المختلفة الحقائق قد تكون مختلفة الحقيقة وقد لا؛ بل تختلف**[١٧٣] **الأجسام بالتركيب أو بأمر يتعلّق به**)؛ أي بالجسم[١٧٤] بعد التركيب مثل أن يتعلّق به النفس، ولا يكون النفس حالة فيه.

(**أو يحلّ فيها بعد التركيب جوهرًا:**[١٧٥] **كالروح**) فإن الروح: جوهرٌ قائمٌ بنفسه غير محتاجٍ إلى المحلّ، ومع ذلك يحلّ في البدن؛ أي يسري في جميع أجزائه لا يكون جزءًا من البدن إلّا والروح موجود فيه بمنزلة العرض في الجوهر عند بعض المتكلّمين.

(**أو عرضًا**)؛ أي موجودًا محتاجًا إلى المحلّ (**كما قال -تعالى-**: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم، ٣٠/٣٠])؛ أي الطبيعة التي خلق الناس عليها.

(**وإن سمّيتها الصورة النوعيّة أو الطبيعة أو القوّة فلا مشاحة؛ بل النزاع في أنّها غير مؤثّرةٍ ذاتًا في الآثار المختصّة بالنوع؛ بل يخلقها الله -تعالى- بواسطتها لوجود خوارق العادات**)؛ دليل على أنّ الطبيعة التي خُلق الشيء مقرونًا بها غير مؤثّرة ذاتًا في وجود الآثار لوجود خوارق العادات.

فإنّ طبيعة النار غير مؤثرٍ بالذّات في الإحراق فإنّ النار قد[١٧٦] لا تحرق ما يماسّه،[١٧٧] ولا احتياج إلى خبر إبراهيم صلوات الله عليه.[١٧٨]

فإنّ في زماننا قد أُحْمِي تَنُورٌ فأدخل فيها واحد من الفقراء، وطِين التنور، وسُدّت الثقب، وتُرك فيها ليلة، ثمّ فُتح التنّور فإذا هو سالم جالس في النار الموقدة، وخوارق العادات أكثر من أن يُحصى.

[١٧٣] ب – تختلف.
[١٧٤] ج + بعد.
[١٧٥] جوهر.
[١٧٦] – قد.
[١٧٧] ب – يماسّه، صح هامش.
[١٧٨] ب ن: عليه السلام.

(**ثمّ الخلاف في أنّها جوهر أو**[١٧٩] **عرض؟ بحث لفظيّ**)؛ فإن فُسّر العرض بموجودٍ يحتاج إلى محلٍّ فهي عرضٌ، وإن فُسّر العرض بالتفسير الآخر فجوهرٌ، والعرض لا يكون جزءًا للجوهر اتّفاقًا.

أمّا تركّب الماهيّة الحقيقيّة[١٨٠] من الجوهر، والعرض فمختلف فيه اختلافًا لفظيًّا.

(**فإن جُعلت الماهيّة**[١٨١] **مجموع المحلّ والحال، فالقائل بأنّ الحال عرضٌ لا يقول: إنّ الماهيّة جوهر محْض؛ بل مركّبٌ من جوهرٍ، وعرضٍ.**)

فإنّ الماهيّة إذا أُريدت بها: مجموع المحلّ، والحال؛ وهو الأجزاء مع الطبيعة.

فالذي يفسّر العرض بأنّه موجود يحتاج إلى[١٨٢] المحلّ؛ فعنده يمكن تركّب الشيء من الجوهر والعرض؛ لكن[١٨٣] لا يكون العرض جزءَ الجوهر؛ بل جزءًا للجوهر[١٨٤] والعرض؛ إذ عنده لا تكون الماهيّة جوهرًا محضًا؛ بل يكون مركّبًا[١٨٥] من جوهرٍ هو المحلّ وعرضٍ هو الحال.

(**والقائل بأنّه جوهر يقول: إنّها مركّبة من جوهرين**)؛ أي الذي يفسّر العرض بموجود لا[١٨٦] في موضوع فالحال عنده جوهرٌ فالماهيّة مركّبة من جوهرين، ويمتنع عنده تركّب الماهيّة الحقيقيّة من جوهر، وعرض؛ بل العرض إنّما يقوم بالماهيّة بعد تحصّلها.

وإنّما قلنا: «الماهيّة الحقيقيّة»؛ لأنّ الاعتباريّة[١٨٧] يمكن تركّبها من جوهر، وعرض كما إذا[١٨٨] ركّبت ماهيّة من الإنسان والكتابة.

ج - أو، صح هامش.

م - الحقيقيّة، صح هامش.

ب - الحقيقيّة من الجوهر، والعرض فمختلف فيه اختلافًا لفظيًّا فإن جعلت الماهيّة، صح هامش.

ب - إلى، صح هامش.

ج - لكن، صح هامش.

ن - بل جزءًا للجوهر، صح هامش.

م - مركّبًا، صح هامش.

ن: ولا

الماهية الاعتبارية: «هي التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبِر ما دام معتبرًا؛ وهي ما به يُجاب عن السؤال "بما هو" كما أنّ الكمّيّة ما به يُجاب عن السؤال "بكم"». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٥١

ب ن - إذا.

[١٣٥ظ] **(وإن جعلت الماهيّة المحلّ بشرط الحال لا يكون مركّبة؛ بل مقيّدة)**؛ أي إن أُريد بالماهيّة: المحلّ؛ لكن بشرط أن يحلّ فيه تلك الطبيعة كما تكون ماهيّة الإنسان هو الحيوان الموصوف بالنطق من غير أن تكون الطبيعة الإنسانيّة جزءًا له؛ بل الإنسان هو المحلّ بشرط كون الطبيعة حالة فيه فحينئذ لا تكون الماهيّة مركّبة من المحلّ والحال؛ بل الحال يكون شرطًا لكون الماهيّة ماهيّة.

فعُلم أنّ العرض لا يكون جزءًا للجوهر بلا خلافٍ، أمّا تركّب الماهيّة من الجوهر والعرض فمختلف فيه اختلافًا لفظيًّا.

وإنّما قال: «وإن جُعلت[١٨٩] الماهيّة»؛ لأنّه يحتمل أن تكون الماهيّة: الأمور المحمولة بـ"هوهو"؛ فالطبيعة لا تكون من أجزاء الماهيّة؛ بل حلولها[١٩٠] شرط لحصول الماهيّة، ويحتمل أن تكون الماهيّة مجموع ما به الشيء هو، فالطبيعة من أجزاء الماهيّة.

[١٨٩] ج: كانت؛ م – جعلت، صح هامش.
[١٩٠] ج ب م: حلوله.

مسألة

[في أن الأجسام متناهية]

(**الأجسام متناهية خلافًا للهند.**

أمّا عندنا فلأنّا نقدّر طوله[١٩١] **بالذراع**[١٩٢] **فقدره**[١٩٣] **متناهٍ لما مرّ**)؛ في إبطال التسلسل أنّ كلّ أفراد وجدت خارجًا متناهية.

(**وأمّا عند الفلاسفة: فلتناهي الأبعاد، وبرهنوا عليه بالتطبيق**)؛ وهو أنّا نفرض خطّين غير متناهيين أحدهما زائد على الآخر بعشرة أذرعٍ مثلًا نضع أحدهما على جنب[١٩٤] الآخر بحيث يكون رأس أحد الخطّين عند رأس الآخر، فالناقص إن لم ينقطع على شيءٍ من الزائد كان الناقص مثل الزائد وإن انقطع فهو متناهٍ فالآخر متناهٍ أيضًا وقد عرفت ما عليه.

(**وبالمسامتة وهي**[١٩٥] **إنّه إن وُجد خطّ غيرُ متناهٍ في بعد كذا**)؛ أي غير متناهٍ (**وخطّ آخر متناهٍ موازٍ له**[١٩٦] **فإن تحرّك هذا حتّى مال عن الموازاة إلى المسامتة.**)

الموازاة: كون الخطّين بحيث لا يلتقيان وإن أخرجا إلى غير النهاية.

والمسامتة: كونهما بحيث لو أخرجا يلتقيان في أحد الجهتين.

(**فهي**)؛ أي المسامتة (**حادثة لها ابتداءً**)؛ فلا بدّ من نقطة تكون أوّل نقط المسامتة (**لكنّ كلّ نقطةٍ تُفرض أوّل نقط**[١٩٧] **المسامتة فمسامتة نقطة قبلها قبل مسامتتها**[١٩٨])؛ فلا يكون شيء من النقط أوّل نقط المسامتة، وهو محال.

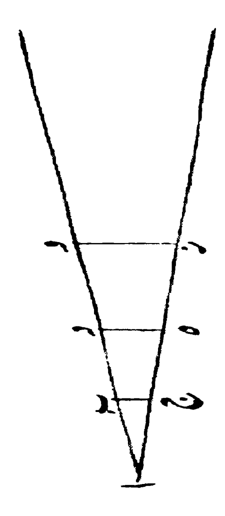
(**فنفاة الجزء يلتزمون هذا؛ فإنّه إذا تحرّك جزء، فله أقسام غير متناهية فنقطعها**)؛ أي نفاة الجزء يلتزمون أنّ كلّ نقطٍ فُرضت أوّل مسامتة نقطة قبلها قبل مسامتتها بطريق: أنّ الخطّ إذا تحرّك شيئًا، وكلّ جزءٍ تحرّك فأنّه منقسم إلى غير النهاية.

فأيّ شيءٍ فُرض أنّ المتحرّك وصل إليه فقبله جزء وصل إليه قبل هذا الجزء قبليّات غير متناهية؟

[١٣٦و] فإنّ الزمان أيضًا ينقسم إلى غير النهاية فيسلّمون أنّ المسامتة[١٩٩] لها ابتداءً؛ لكن زمان ابتدائه منقسم إلى غير النهاية،[٢٠٠] وكذا جزء الذي فُرض أوّل أجزاء المسامتة[٢٠١] منقسم إلى غير النهاية فلا يكون في الخطّ الغير المتناهي جزء وهو[٢٠٢] أوّل أجزاء المسامتة؛ لأنّ أي جزءٍ فُرض فقبله جزء مسامتته قبل مسامتة ما فُرض أوّل.

فظهر أنّ البرهان إنّما يتمّ على القول بالجزء الذي لا يتجزّأ بأن يثبت أوّلًا أنّ المسامتة حادثة فلها أوّل؛ فالزمان الذي هو أوّل لا يكون منقسمًا وإلّا لا يكون أوّل فلا بدّ من هذه المقدّمات ولولاها لا يتمشّى البرهان.

(**وبرهان السُلّم**:



ج – المسامتة، صح هامش.

٢٠٠ ن + فلا يكون في الخطّ.

م: المسافة.

٢٠٢ ج: هو.

وهو أن[٢٠٣] يخرج من نقطة خطّان غير متناهيين بينهما أبعاد، أوّلها ذراع، ثمّ ذراعان، ثمّ ثلاثة أذرعٍ إلى غير النهاية؛ فإن وُجد فيها بُعْد مشتمل على جميع الزيادات يلزم الانقطاع.

وإن لم يوجد ففي[٢٠٤] تلك الزيادات بُعْد لا[٢٠٥] يشتمل عليه بُعد فيكون آخر الأبعاد؛ لأنّ ما لا يكون آخر الأبعاد كان فوقه بُعد مشتمل عليه والمقدّر خلافه.)

نفرض خطّين غير متناهيين[٢٠٦] من نقطةٍ واحدةٍ وبين الخطّين أبعاد يتزايد بمقدار واحدٍ إلى غير النهاية: كالخطّين المخرجين من نقطة "أ" فالبعد الذي هو خطّ "ب" "ج" ذراع والذي هو خطّ "د" "ه" ذراعان، والذي هو خطّ "و "ر ثلاثة أذرعٍ، وهكذا إلى غير النهاية.

وفي[٢٠٨] شرح الإشارات:

قدّر التزايد نصف ذراع، ولا فرق في البرهان بين هذا وذلك، وكلّ جملةٍ من الزيادات مع المزيد عليها يجب أن يوجد في بُعدٍ واحدٍ؛ لأنّ الجملة المركّبة من الزيادات مع المزيد عليها[٢٠٩] لها عدد، فلو[٢١٠] لم يبلغ تزايد الأبعاد إلى هذا العدد ينقطع التزايد فيكون متناهيًا؛ لكن فرضناه غير متناهٍ.

فجميع الزيادات مع المزيد عليه يجب أن يكون حاصلة في بُعدٍ واحدٍ فيكون غير المتناهي محصورًا بين حاصرين يرد عليه أنّه إن أردت بكلّ[٢١١] جملةٍ من الزيادات الجملة المتناهية فمسلّم، ولا يلزم منه أن يكون جميع الزيادات في بُعد واحد.

[٢٠٣] ب - أن، صح هامش.

م - ففي، صح هامش.

[٢٠٥] ب - لا ، صح هامش.

[٢٠٦] ب: متناهي.

ج ن: ز.

[٢٠٨] ب - في.

[٢٠٩] ب م: عليها.

[٢١٠] ب - فلو، صح هامش.

[٢١١] ج: كلّ.

وإن أردت كلّ جملةٍ غير متناهيةٍ أو أعمّ من المتناهية،[٢١٢] وغير المتناهية فلا نسلّم؛ لأنّ غير المتناهية لا يمكن أن يوجد في بُعد.

وقوله: «إن لم يبلغ تزايد الأبعاد إلى هذه العدد يلزم أن يكون متناهيًا»؛ ممنوع لأنّ الشيء قد يكون غير متناهٍ، ومع ذلك لا يكون بمقدار عددٍ آخر غير متناهٍ، وأيضًا لا يلزم من عدم تناهي التزايد عدم تناهي كلّ[٢١٤] البعد الذي بين الخطّين فإنّ كلّ بعدٍ يُفرض بين الخطّين متناهٍ مع أن عدد التزايد غير متناهٍ.

ثمّ الإمام نصير الدين قرّره بوجه آخر:

[١٣٦ظ] وهو أنّه لو وُجد بُعد مشتمل على جميع الزيادات فظاهر، ولو لم يوجد بُعد مشتمل عليها كان في الزيادات بُعد غير مشتمل عليه، وكلّ بُعد غير مشتمل عليه آخِر الأبعاد؛ لأنّه لو لم يكن آخرًا كان فوقه بُعد مشتمل عليه.[٢١٥]

وقد فرض أنّه غير مشتملٍ عليه، ويرد عليه إنّا لا نسلّم أنّه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات يكون في الزيادات بُعد واحد فقط غير مشتمل عليه ليكون آخر الأبعاد؛ بل يمكن أن يكون الزيادات في أبعاد غير متناهية وحينئذ لا يلزم أن يكون آخر الأبعاد

فإنّه قال: لو لم يكن آخر الأبعاد كان فوقه بُعد مشتمل عليه وهذا[٢١٦] الحكم يختصّ بما إذا كان غير المشتمل عليه بُعدًا واحدًا فقط.

أمّا لو كان أبعادًا غير متناهية لا يلزم من كونه غير مشتمل عليه أن يكون آخر الأبعاد.

وقد سنح لي وجه عجيب فهو أنّي فرضت البعد الأوّل ذراعًا، والثاني ذراعين، والثالث ثلاثة أذرع إلى غير النهاية، وكلّ واحدٍ من الخطّين قسّم أقسامًا غير متناهية؛ فبعد آخر القسم الأوّل ذراع، وبعد آخر القسم الثاني ذراعان، وبعد آخر القسم الثالث ثلاثة أذرع، وهكذا إلى غير النهاية.

[٢١٢] ب - فمسلّم ولا يلزم أن يكون جميع الزيادات في بعد واحد وإن أردت كلّ جملةٍ غير متناهيةٍ أو أعمّ من المتناهية، صح هامش.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي، ١/٩٧-٩٩.

م - كلّ.

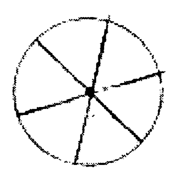
[٢١٥] شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسي، ١/١٠١

م - وهذا، صح هامش.

فعدد[٢١٧] أذرع كلّ بُعدٍ؛ مساوٍ لعدد أقسام كلّ واحد من الخطّين من موضِع البعد إلى مبدأ الخطّين؛ فكلّ جملةٍ من الأقسام سواءً كانت متناهيةً أو غير متناهيةٍ؛ عدد أقسامها مساوٍ[٢١٨] لعدد بُعدٍ واحدٍ ضرورةً.

إنّ تزايُد الذُرْعَان[٢١٩] مساوٍ لتزايد الأقسام، فلو كان عدد الأقسام غير متناهٍ لا بدّ وأن يوجد بُعد عدد ذُرْعَانه غير متناهٍ مع أنّه محصور بين حاصرين.

(وبالترسيّ:[٢٢٠]



وهو أن يُفرض جسم مستدير يخرج من مركزه ستّة خطوطٍ غير متناهية بينها خطوط فيحصل ستّة مثلّثات متساوية الأضلاع قواعدها[٢٢١] غير متناهية مع أنّها محصورة بين حاصرين)؛ لأنّ كلّ دائرةٍ ينقسم على ستّة مثلّثات متساوية الأضلاع.

فالضلعان المخرجان من مركز[٢٢٢] الدائرة كلّ منهما نصف قطر الدائرة.[٢٢٣]

[٢١٧] ب - فعدد، صح هامش.

[٢١٨] ب - مساوٍ، صح هامش.

[٢١٩] الذِراعُ: بالكسر: من طَرَفِ المِرفَقِ إلى طَرَف الإصْبَعِ الوُسْطَى والساعِدُ وقد تُذَكَّرُ فيهما والجمع: أَذرُعٌ وذُرْعانٌ. القاموس المحيط للفيروزآباديّ. «ذرع». الذراع: وهو مقياس، وأشهر أنواعه الذراع الهاشميّة وهي ٣٢ إصبعًا أو ٦٤ سنتميترًا والمذروع يُقال ذراع من الثوب والأرض، ونجم من نجوم السماء على شكل الذراع **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى آخرين. «ذرع».

[٢٢٠] البرهان الترسيّ: «قالوا في إثبات تناهي الأبعاد إنّا نقسم جسمًا على هيئة الدائرة وليكن ترسًا بستة أقسام متساوية، بأن يقسّم أولا محيط دائرته إلى ستّ قطع متساوية، ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسّم حينئذٍ على أقسام ستّة متساوية، يحيط بكلّ قسم منها ضلعان، ثم نخرج الأضلاع كلّها إلى غير النهاية، ثم نردّد في كلّ قسم فنقول: هو في عرضه إمّا غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين، وإمّا متناه فكذا الكلّ متناه أيضا لأنّه ضعف المتناهي الذي هو أحد الأقسام بستّ مرات». **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم** للتهانويّ، ٣٢٥/١.

[٢٢١] ن: فواحدها.

[٢٢٣] قطر الدائرة: «الخطّ المستقيم الواصل من جانب الدائرة إلى الجانب الآخر بحيث يكون وسطه واقعًا على المركز». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٢٨

والثالث: هو وِتْر قوسٍ هي سُدُس محيط الدائرة، وهذا الوتر مساوٍ لنصف قطر الدائرة على ما بيّنه إقليدس في كتابه[٢٢٤] فيخرج الخطوط الستّة من مركز[٢٢٥] تلك الدائرة وهي سطح[٢٢٦] الترس أو مثله، فإن أمكن أن يكون الخطوط غير متناهية، والبعد بين الخطّين إنّما هو بقدر امتداد الخطّين فيكون غير[٢٢٧] متناهٍ مع أنّه محصور بين حاصرين

‹**وفيه نظر؛ لأنّ الخطوط غير متناهيةٍ مع أنّ كلّ جزءٍ يفرض بينه وبين المبدأ مقدار متناهٍ**›؛ أي معنى[٢٢٨] أنّ[٢٢٩] الخطوط غير متناهية هو أنّ كلّ جزءٍ يُفرض من الخطّ؛[٢٣٠] فبعده[٢٣١] جزء آخر مع أنّ الامتداد من هذا الجزء إلى المبدأ متناهٍ، فكلّ جزء يُفرض عليه القاعدة فالضلعان متناهيان، وكذا البعد وهو القاعدة متناهٍ. [١٣٧و]

فإن قيل: لما كان الامتداد غير متناهٍ والانفراج مساوٍ للامتداد فيكون غير متناهٍ مع أنّه محصور بين الحاصرين.

قلنا: الانفراج غير متناهٍ بمعنى أنّ أيّ انفراجٍ يُفرض يكون فوقه انفراج آخر لا أنّ شيئًا من الانفراجات غير متناهٍ، وكذا معنى عدم تناهي الامتداد إنّ أيّ امتدادٍ يُفرض من المبدأ يكون فوقه امتداد آخر.

‹**وقال في "الصحائف"**›:

«**نفرض خطًّا مبدأه "أ" وهو غير متناهٍ في جهة "ب"، ونفرض نقطة "ه" خارج الخطّ، ونقطة "ج" على الخطّ، ويصل "ه" "ج" ونفصّل "ج" "د" مساويًا لخطّ "ه"**

[٢٢٤] لعلّه يقصد كتاب المصادرات لإقليدس.

[٢٢٥] ب – مركز، صح هامش.

[٢٢٦] ب ن – سطح.

ج – غير.

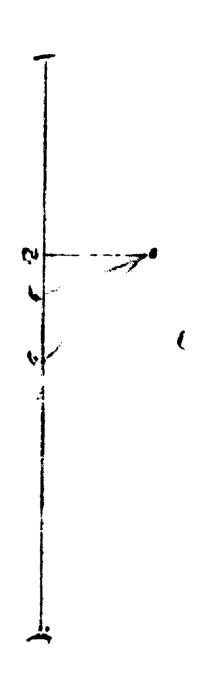
[٢٢٨] ج: يعني.

[٢٢٩] ب ن – أنّ.

ن: الخطوط.

ب – فبعده، صح هامش.

"ج"؛ **فحصل مثلّث متساوي الساقين فزاوية "ج" " "د" مساوية لزاوية "ج" "د" "** للشكل المأمونيّ[٢٣٢] **ومجموعهما مساوٍ للخارجة وهي "أ" "ج" "ه"»**[٢٣٣])



فإن إقليدس بيّن في الشكل السادس عشر من المقالة الأولى إنّ الزاوية الخارجة من المثلّث مساوية للزاويتين الداخلتين المقابلتين للخارجة.

(**فهي ضعف "د" "ج"**)؛ لأنّ الخارجة المذكورة مساوية للداخليتين المتساويتين فكانت ضعف أحديهما وهي "ه" "د" "ج"

(**ثمّ نفصّل "د" "ر مساويًا لخطّ "ه" "د"، ونصل " "د" فزاوية "ه" "د" "ج" الخارجة ضعف زاوية "ه" "ر "د"**)؛ لأنّه حَدَثَ مثلّث "ه" "د" "ر وزاوية "ه" "د" "ج" خارجة عن المثلّث، فيكون مثل الداخلتين المقابلتين لتلك الخارجة وهما زاويتا "د" " "ر و "ر "د" وهما متساويتان؛ لأنّ المثلّث متساوي الساقين فيكون ضعف أحديهما أعني "ه" "ر "د"

(**وهكذ إلى غير النهاية فزاوية "أ" "ج" "ه" مشتملة على تلك الزوايا الغير المتناهية مع أنّها محصورة بين حاصرين.**

أقول: يلزم من هذا البرهان انقسام "أ" "ج" "ه" إلى ما لا يتناهى قسمة وَهْميّة)؛ لأنّ تلك الزوايا الغير المتناهية ليست حاصلة بالفعل.

(**ونفاة الجزء يلتزمونه**)؛ أي يلتزمون أقسام الزاوية المذكورة إلى غير النهاية؛ فعُلم أنّ هذا البرهان موقوف على الجزء.

[٢٣٢] الشكل المأمونيّ: وهو أنّ الزاويتين اللّتين على قاعدة المثلّث المتساوي الساقين متساويتان، وكذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة إن أُخرج الساقان. والظاهر أنّ الشّكل على هذا عبارة عن مسألة مدلّلة من المسائل الهندسية، وهذا نُسب إلى المأمون وهو أحد الخلفاء العباسية لأنّه زاد ذلك الشّكل على أكمام بعض الملبوسات لما كان يعجبه. **كشّاف اصطلحات الفنون والعلوم** للتهانوي، ١٠٤٢/١

[٢٣٣] **الصحائف الإلهيّة** لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٧٣.

(**وقد سنح لي برهان يثبت الفعليّة الغير المتناهية**)؛ أي سنح لي برهان يثبت على تقدير عدم تناهي الأبعاد القسمة الفعليّة الغير المتناهية للشيء الذي هو محصور بين حاصرين.

(**فهو أن نعمل مربّعًا قائم الزوايا كلّ ضلعٍ منه ذراع: كمربّع "أ" "ب" "ج" "د"، ونفرض "ج" "د" غير متناهٍ**)؛ أي في طرف "د"

(**ونصل "أ" "د"، ونرسم على خطّ "أ" "د" نقطة "ر وعلى خطّ**[234] **"أ" "ب" نقطة "ط"، ونصل "ر"**[235] **"ط"، ثمّ يُرسم**[236] **على الخطّ الغير المتناهي نقطٌ**[237]**غير متناهيةٍ**)؛ بشرط أن يكون فيما وراء ضلع المربّع؛ أعني "ج" "د" كنقط[238] "ك" و "ل" و "س و "ع"؛ فيرسم[239] على كلّ ذراعٍ نقطة إلى غير النهاية (**تحاذي نقطة "أ" بواسطة نقط غير متناهية على خطّ "ز"**[240] **"ط"**)؛ لأنّ الخطوط المستقيمة التي تتّصل من النقطة المرسومة الغير المتناهية إلى نقطة "أ" لا بدّ وأن يمرّ على خطّ "ز"[241] "ط"، وممرّ كلّ خطٍّ من تلك الخطوط غير ممرّ الآخر؛[242] وإلاّ لا يبقى بعض الخطوط مستقيمةً.[243]

[١٣٧ظ]

[234] ب م ن – خطّ.
[235] ب ن: "."
[236] نرسم.
[237] ن: نقطًا.
[238] ب + "ط" ويصل "ز" "ط" ثمّ يُرسم على الخطّ الغير المتناهي نقط غير متناهية إلى.
[239] نرسم.
[240] ج: "
[241] م: ر.
[242] ج – "ز" "ط"، وممرّ كلّ خطٍّ من تلك الخطوط غير ممرّ الآخر.
[243] ج + وممرّ كلّ خطٍّ من تلك الخطوط غير ممرّ الآخر؛ م – وإلاّ لا يبقى بعض الخطوط مستقيمةً، صح هامش.

(**فينقسم**)؛ أي خطّ "ر"[٢٤٤] "ط" (**قسمة فعليّة غير متناهية باختلاف المحاذاة.**)

فإنّ كلّ نقطةٍ من النقط الغير المتناهية تحاذي نقطة "أ" بواسطة النقط الكائنة على خطّ "ز"[٢٤٥] "ط" فلا بدّ من تعدّد الوسائط.

(**ثمّ أقول: هذه المحالات إنّما يلزم إن لو وُجد في البعد الغير المتناهي خطٌّ غير متناهٍ، والخطّ طول لا بدّ له من محلّ؛ إمّا جوهرٌ أو عرضٌ فلا بدّ له من محلّ.**)

يريد أن يثبت أن الخطّ لا بدّ له من جوهر يقوم به؛ لأنّ الخطّ طول فلا بدّ له من محلّ وهو الطويل؛[٢٤٦] فالطويل إن كان جوهرًا فهو المدّعى وإن كان عرضًا فلا بدّ لذلك العرض من محلٍّ يقوم به وهو الجوهر.

(**فعلى تقدير وجود أجزاء أو أجسام غير متناهية يلزم هذه المحالات**)؛ أي إنّما[٢٤٧] لزم المحالات من وجود الخطّ الغير المتناهي، ووجود الخطّ الغير المتناهي يستلزم وجود جوهرٍ غير متناهٍ فذلك الجوهر الطويل، إن لم يكن له عَرْض، وعمق أصلًا كان الجوهر أجزاء لا يتجزّأ غير متناهيةٍ، وإن كان له عرْض، وعمق كان جسمًا غير متناهٍ.

فعُلم أنّ المحال إنّما لزم من وجود جوهرٍ غير متناهٍ.

فإن قيل: المحال إنّما لزم من إمكان خطّ غير متناهٍ.

قلنا: لم يلزم من هذه البراهين امتناع فضاء غير متناهٍ؛ بل لزم امتناع خطٍّ مستقيمٍ غير متناهٍ.

ثمّ الخطّ المذكور لا يُراد به[٢٤٨] خطّ مستقيم من غير محلٍّ يحلّ فيه؛ لأنّه محال سواء كان متناهيًا[٢٤٩] أو غير متناهٍ.

م: ز.

ج: "

[٢٤٦] ب - الطويل، صح هامش.

ب - إنّما، صح هامش.

[٢٤٨] ن + نفسه متناهيًا.

[٢٤٩] ن - خطّ مستقيم من غير محلّ يحلّ فيه لأنّه محال سواء كان متناهيًا.

فعُلم أنّ المطلوب الذي حصل بهذه البراهين وجود جسم[٢٥٠] متناهٍ، ولمْ يلزم تناهي حيّز الجسم.

فإن قيل: عدم تناهي الحيّز مستلزم لإمكان الخطّ الغير المتناهي؛ واللازم منتفٍ بالبرهان، وكذا الملزوم.

قلنا؛ بل الاستلزام منتفٍ بعين ذلك البرهان فثبت، ما قال في المتن.

(أمّا أن يكون تناهي الأجسام، ويكون خارج العالم خلاء كما هو[٢٥١] عند المتكلّمين، ولا[٢٥٢] يلزم المحال المذكور؛ بل يلزم الخلاء.)

مسألة

[في أنّ الخلاء ممكن]

(الخلاء ممكن خلافًا[٢٥٣] للفلاسفة، وهو فضاء لا يكون فيه[٢٥٤] شيء؛ لأنّه إذا رفع جسم صلْب مستوى السطح عن مثله[٢٥٥] فوصول الهواء إلى الوسط بعد الوصول إلى الطرف؛ فبطل ما قيل: الرفع حركة وهي في زمانٍ، ففيه ينتقل الهواء إلى الوسط)؛ هذا اعتراض ذُكر من قبل الفلاسفة على حجّة المتكلّمين.

فأجاب في المتن عن هذا الاعتراض بقوله:

(لأنّ لدخول الهواء بدايةً؛ وهي رفع مقدارٍ ينفذ فيه الهواء ورفع الطرف مقارن لرفع الوسط لئلّا يتفكّك فعند البداية يكون الوسط خاليًا.) [١٣٨و]

حاصل الجواب: أنّ قوله: «الرفع حركة وهي في زمان»؛ مسلّم لا بمعنى أنّ الرفع يكون بالتدريج، فيرتفع[٢٥٦] جزء بعد جزءٍ، وبقدر ما يرتفع من[٢٥٧] الأجزاء

[٢٥٠] ج + غير.
[٢٥١] ج – هو.
[٢٥٢] ج: لا.
[٢٥٣] ب – خلافًا، صح هامش.
[٢٥٤] ب – فيه.
[٢٥٥] ج – مثله.
[٢٥٦] ب ن – فيرتفع.
[٢٥٧] ج ن – من.

يدخل الهواء؛ لأنّ هذا يوجب التفكّك؛ بل الرفع حركة مندرجة من القلّة إلى الكثرة.

فإذا ارتفع الطرف شيئًا قليلًا يرتفع الوسط شيئًا[٢٥٨] قليلاً مقارنًا لارتفاع الطرف، فإذا كان الرفع ودخول الهواء أمرين حادثين كان لهما بداية مع أنّ زمان البداية يكون منقسمًا إلى غير النهاية عند نفاة الجزء، فزمان البداية وهو زمان رفع مقدارٍ ينفذ فيه الهواء.

وزمان وصول الهواء إلى الطرف مقدّم على زمان وصول الهواء إلى الوسط ففي ذلك الزمان المتقدّم يكون الوسط خاليًا؛ لأنّه وُجد رفع الوسط مع عدم وصول[٢٥٩] الهواء إليه.

واعلم أنّ في **شرح حكمة العين** لابن المطهّر ذكر «أنّ الجواب من قبل الفلاسفة في غاية السقوط؛ بل الجواب الحقّ: أن يُقال متى ارتفع أحدهما دفعةً ارتفع الآخر معه إذا كان التَماسُّ حاصلًا في جميع الأجزاء»؛[٢٦١] هكذا قال، ولم يدرِ أنّ هذا أسقط من الأوّل؛ لأنّ المماسّة بشيء لا يمكن قسمته محال.

(ولأنّ الزقّ[٢٦٢] الذي لا يخرج منه الهواء منفوخًا إذا شُدّ فمه منطبقًا بعضه على بعضٍ بحيث لا يكون فيه هواء يمكن تجافيه عنه حتّى يصير جوفه فضاء خاليًا)؛ أي الزقّ الذي إن نُفخ فيه لا يخرج منه الهواء إذا جُعل خاليًا عن الهواء، ووُضع على الأرض بحيث يكون بعضه منطبقًا على بعضٍ بحيث لا يكون فيه هواء أصلًا، وشُدّ فَمه شدًّا وَثِيقًا بحيث لا يدخل فيه هواء فإنّه يمكن أن يبعّد بعضه عن البعض الذي كان منطبقًا عليه بحيث يحصل في جوفه فضاءٌ خالٍ عن

[٢٥٨] ج - شيئًا.

[٢٥٩] ج - عدم وصول، صح هامش.

[٢٦٠] المقصود بـ"شرح حكمة العين" هو كتاب إيضاح المقاصد وهو جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٧٢٦هـ/١٣٢٥م): عالم مشارك في الفقه، والاصول، والكلام، والتفسير والنحو، ومعرفة الرجال، والمنطق، وعلم الطبيعة، والحكمة. وُلد بالحلّة في العراق وتُوفّي بها. ويُعرف بالعلامة، ولازم النصير الطوسيّ مدّة، ويُعدّ من أئمة الشيعة. وله كتب كثيرة منها: **تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين**، **وتهذيب طريق الوصول إلى علم الاصول**، **ونهاية الوصول إلى علم الاصول**، **وقواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام**، **وأنوار الملكوت في شرح الياقوت في الاصول والكلام**، **وكنز العرفان في فقه القرآن**. انظر: **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** للحافظ شهاب الدين العسقلاني، ١٨٩/٢؛ **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي** لابن تغري برديّ، ٤٣٤/١.

[٢٦١] **إيضاح المقاصد شرح حكمة العين** لابن المطهّر الحِلّيّ، ص ٢٦٧

[٢٦٢] الزِقّ: - بالكسر- السِقاءُ؛ يُنقَلُ فيه الماء، أو جلد يُجَز شَعرُهن ولا ينتفَ نتف الأدِيمَ. **تاج العروس** لمرتضى الزبيديّ «زقق».

الهواء؛ لأنّه فُرض الزقّ بحيث لا يخرج منه الهواء إذا كان منفوخًا؛ فعُلم أنّه لا يدخل فيه الهواء.

وقد شُدّ رأسه بحيث لا يدخل فيه الهواء، وقد جرّبتُ هذا فرفعتُ بعضه عن بعضٍ، ثمّ وضعتُه عليه منطبقًا بحيث لم يكن فيه هواء أصلًا فدلّ على وجود الخلاء.

وإن لم تصدّقْني فجرّبْه فإنّه سهل.

(**ولأنّه إذا تحرّك جسم فهواء الحيّز الثاني إن انتقل إلى الأوّل دار، وإلى غيره يتحرّك**[٢٦٣] **جميع أجسام العالم.**)

اعلم أنّ المتكلّمين استدلّوا على إمكان[٢٦٤] الخلاء بهذا الدليل.

فأجاب الفلاسفة بأنّه يمكن أن يتخلخل[٢٦٥] الهواء الذي خلف المتحرّك، ويتكاثف الهواء الذي[٢٦٦] في قُدّامه.

ففي المتن نفى هذا بقوله:

(**أو يتخلخل ما في الخلف، ويتكاثف ما في القدّام فهذا محال أيضًا؛ إذ يجب تكافُؤهما؛ لأنّه إن زاد التخلخل على التكاثف**[٢٦٧] **يلزم التداخل،**[٢٦٨] **وبالعكس الخلاء.**[٢٦٩])

التخلخل: ازدياد حجم الجسم بلا ازدياد مادّته، والتكاثف: انتقاص حجمه بلا انتقاص مادّته.

فإذا تخلخل هواء الخلف، وتكاثف هواء القدّام يجب تكافؤهما؛ أي تساويهما فإذا تحرّك المتحرّك ذراعًا فالمكان الذي في الخلف ازداد ذراعًا فيزداد حجم الهواء الذي فيه بقدر ذراعٍ، والمكان الذي في القُدّام ينتقص ذراعًا فحجم الهواء

[٢٦٣] ج: تحرّك.

[٢٦٤] م - إمكان، صح هامش.

[٢٦٥] م: يتخلل. | التخلخل: تخلخل الشّيءُ: صار ذا مسامّ وخروق، صار غير متضامّ الأجزاء. تخلخل الهواءُ: صار أقلّ كثافةً، ترقق، تمدد. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «تخلخل».

[٢٦٦] ج: الذي.

[٢٦٧] التكاثف: «هو انتقاض أجزاء المركّب من غير انفصال شيءٍ». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٠.

[٢٦٨] التداخل: «عبارة عن دخول شيء في شيء آخر بلا زيادة حجمٍ ومقدارٍ». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٧٦.

[٢٦٩] م - وبالعكس الخلاء.

الذي فيه ينتقص ذراعًا؛ وإذا وجب التكافؤ، فعند تعاقب الجسمين المختلفي الحركة لا يمكن التكافؤ.

فقال في المتن:[٢٧٠] (**وإذا تعاقب جسمان مع اختلاف حركتهما فتكاثف ما بينهما أقلّ من التخلخل**)؛ أي من تخلخل[٢٧١] ما خلفهما؛ لأنّ في ما بينهما اجتمع بسبب التخلخل وهو حركة الجسم المتقدّم مع سبب التكاثف وهو حركة الجسم المتأخر.

(**وأمّا ما خلف الجسمين فليس فيه إلّا سبب التخلخل فيكون التكاثف الذي في وسط الجسمين أقلّ من التكاثف**)؛ أي من تكاثف ما في قدّامهما؛ لأنّ في الوسط اجتمع سبب التخلخل والتكاثف وفي قدّامهما لم يوجد إلّا بسبب التكاثف.

فورد على هذا أنّه يمكن ان لا يكون في الوسط تخلخل وتكاثف؛ بل يتكاثف الهواء الذي في قدام الجسمين يتخلخل الهواء الذي هو خلف الجسمين على التساوي فدفع هذا بقوله: (**وهذا ليس كتخلخل ما خلفها**)؛ أي تكاثف ما في قدامهما ليس مساويًا لتخلخل ما خلفهما؛ لأنّ المفروض أنّ حركتهما مختلفان في السرعة، والبطء فلا يوجد التكافؤ، وإذا لم يوجد التكافؤ بطل التخلخل، والتكاثف.[٢٧٢]

[١٣٨ظ] (**قيل: أنّه ليس عدمًا محضًا؛[٢٧٣] لأنّه قابل للزيادة، والنقصان فيكون مقدارًا فلا يتجرّد عن المادّة.**)

[٢٧٠] ج ب م – التخلخل ازدياد حجم الجسم بلا ازدياد مادّته لا يمكن التكافؤ فقال في المتن.

[٢٧١] م – أي من تخلخل.

ب ن – أي من تخلخل ما خلفهما واذا لم يوجد التكافؤ بطل التخلخل، والتكاثف؛ ج – إذ يجب تكافُؤهما واذا لم يوجد التكافؤ بطل التخلخل، والتكاثف؛ وفي هامش م: هذا في سواد الأصل للمصنّف قدّس الله روحه سوّده بخطّه وفيه ما لا يبقى على.

[٢٧٣] ن – محضًا، صح هامش.

هذه حجّة نفاة الخلاء، وتقريرها: أنّ الخلاء ليس عدمًا محضًا؛ لأنّه قابل للزيادة، والنقصان فكان من قبيل الكمّ[٢٧٤] فيكون عرضًا؛ فلا بدّ له من محلّ[٢٧٥] يقوم به وهو الجسم.

(قلنا: هو عدم محض؛ وإنّما يقبلهما الجسم المقدّر، ومثل هذا القبول[٢٧٦] ثابت فيما وراء العالم)؛ كما يُقال مقدار ذراعٍ فيما وراء العالم، ثمّ[٢٧٧] نصف ذراعين فيما وراء العالم، وما يحاذي ربع[٢٧٨] الفلك أقلّ ممّا يحاذي نصفه مع أنّكم قائلون بأن لا شيءَ فيما وراء العالم.

(قيل: لو تحرّك جسم في خلاءٍ، ثمّ[٢٧٩] في ملاء[٢٨٠] بتلك المسافة فبين زمانيهما نسبة، ثمّ لو تحرّك جسم في ملاء بتلك المسافة نسبة رِقّته[٢٨١] إلى ذلك[٢٨٢] الملاء الأوّل:[٢٨٣] كنسبة زمان حركة الخلاء إلى زمان حركة الملاء الأوّل كان الحركة في الخلاء:[٢٨٤] كالحركة في الملاء الرقيق، هذا خلف.)

فرضنا خلاءً بمقدار ذراع، وملاءً بمقدار ذراعٍ؛ فنزل حجر في ذلك الخلاء فقطع المسافة في زمان، وذلك الحجر نزل أيضًا في ذلك الملاء، وقطع المسافة في زمانين، ثمّ لو فُرض ملاء آخر بمقدار ذراع نسبة رِقّته[٢٨٥] إلى الملاء الأوّل نسبة نصف فيكون العائق هنا نصف العائق في الملاء الأوّل؛ فيجب أن يقطع

[٢٧٤] الكمّ: «هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته. وهو إمّا متّصل أو منفصل؛ لأنّ أجزاءه إمّا أن تشترك في حدود يكون كلّ منها نهاية جزءٍ وبداية آخر وهو المتّصل أو لا وهو المنفصل. والمتّصل إمّا قارّ الذّات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخطّ والسطح والثخن وهو الجسم التعليميّ أو غير قارّ الذّات وهو الزمان والمنفصل هو العدد فقط كالعشرين والثلاثين». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٣٩.

[٢٧٥] م + فلا بدّ له من محلّ.

[٢٧٦] ب ن: الجواب.

[٢٧٧] ج – ثمّ؛ ب – ثمّ، صح هامش.

[٢٧٨] ب ن – ربع.

[٢٧٩] ن – ثمّ.

[٢٨٠] المَلاءُ: «جسم من جِهة ما تمانع أبعاده دخول جسم آخر فيه». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم** لعبد الرحمن جلال الدين السيوطيّ، ص ١٣٤

[٢٨١] ن: رقتة.

[٢٨٢] ب ن – ذلك.

[٢٨٣] ج – الأوّل، صح هامش.

[٢٨٤] ج: الملاء.

[٢٨٥] ن: رقتة.

ذلك الحجر تلك المسافة في زمان فيكون الحركة في الملاء الرقيق كالحركة في الخلاء فهو[٢٨٦] محال؛ لأنّ وجود[٢٨٧] المعاوق يكون كعدم المعاوق.

(**قلنا: لا نسلّم أنّ البطء، والسرعة للعائق وعدمه فقط**)؛ فإنّ الحركة مع العائق قد يكون أسرع من الحركة بدونه؛ وذلك لأنّ المتحرّك إذا أخذ في الحركة فالهواء الذي يأتي من خلفه يدافعه ويصير ممتدًّا[٢٨٨] له في الحركة إلاّ يرى في الفلكة[٢٨٩] إذا أحدث[٢٩٠] في الدوران، وإلى راكب الأُرْجوحة كيف يحفظه الريح التي يحدث من حركتها.

(**وما استدلّوا به على عدمه دالّ على ثبوته؛ فإنّ قارورة ضيّقة الفمّ[٢٩١] إذا مُصّ هواءها يدخل الشفة[٢٩٢] فيها، ويستحكم ولو كان جوفها مملوءًا[٢٩٣] كما قيل: المصّ لم يكن كذا فالخلاء ثابت؛ لكنّ الأجسام تميل إلى المكان الخالي ما أمكن.**)

اعلم أنّهم ذكروا لامتناع الخلاء علامات.

فقال في المتن: (**إنّها دالّة على وجود الخلاء؛ فإنّ من تلك[٢٩٤] العلامات أنّ القارورة[٢٩٥] إذا مُصّ هواؤها ينكسر إلى داخلها[٢٩٦] فهذا يدلّ على امتناع الخلاء.**)

فقال: «هذه القارورة دالّة على وجود الخلاء»؛ فإنّ القارورة إذا مُصّ هواؤها يصير جوفها خاليًا ولولا هذا؛ بل كان كما قيل: المصّ لا يستحكم الشفة في

[٢٨٦] ج: وهو.
[٢٨٧] ج ب م – وجود.
[٢٨٨] ج: ممدّدًا؛ ن: ممدًّا.
[٢٨٩] ج: الفلكيّة.
[٢٩٠] ب م: أخذت.
[٢٩١] ب ن + أي الرأس.
[٢٩٢] الشفة: شفة الشيء حرفه يقال: شفة الدلو، وشفة الجبل، وشفة الإنسان الجزء اللحمي الظاهر الذي يستر الأسنان وهما شفتان. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى آخرين. «شفة»؛ وقيل: الشَّفةَ للدَّلْوِ كَبْنُ الدَّلْوِ شَفَتُها، وقال إذا خُرِزَتِ الدَّلْوُ فجاءت الشَّفةُ مائلةً. لسان العرب لابن منظور. «شفه».
[٢٩٣] ب: مملو.
[٢٩٤] ن – تلك.
[٢٩٥] القارُورَةُ: واحدة القَوارِيرِ من الزجاج. لسان العرب لابن منظور. «قرر»؛ القارورة: وعاء من الزجاج تحفظ فيه السوائل، ووعاء الطيب. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى آخرين. «قارورة»
[٢٩٦] ب – داخل، صح هامش؛ م ج: داخل.

رأسها فسبب استحكام الشفة أنّه يصير جوفها خاليًا، ومن طبيعة الأجسام أنّها تميل إلى المكان الخالي ما أمكن فاستحكام الشفة لهذا المعنى.

وكذا الانكسار إلى داخل فإنّه إذا بقي داخله خاليًا فأجزاء القارورة تميل إلى داخل، وهي رقيقة فتنكسر حتّى لو لم يكن جسمًا رقيقًا لا ينكسر، وكذا إذا مُصّ هواءها، ويُشدّ رأسها بالأصبع سريعًا، ثمّ يُكبّ في الماء ويُرفع الأصبع من رأسها ارتقى[٢٩٧] فيها ماء كثير. [١٣٩و]

فعُلم أنّ جوفه يخلو بالمصّ، وكذا السراقة[٢٩٨] -وهي بالفارسيّة: آب رزد-بأنّه[٢٩٩] إذا شُدّ رأسها لا يخرج الماء من أسفلها.

قالوا: هذا يدلّ على امتناع الخلاء.

فأقول: السراقة أيضًا تدلّ على وجوده؛ فإنّه يمكن إخراج الماء من أسفلها بالمصّ.

وقد جرّبتُ هذا، فهذا يدلّ على أنّ الخلاء يحصل بالقسر؛ لكن لو خُلّي الأجسام وطبعها لا يخلو مكانًا خاليًا.

والله -تعالى- أعلم.

فصل

[في محدِّد الجهات]

(ثمّ قولهم: بتناهي الأبعاد، وامتناع الخلاء أوجب القول: بجسم محدّد للجهات.)

أثبتوا الجهة، قالوا: هي أمر موجود؛ لأنّه يُشار إليها حسًّا فهي مأخذ الإشارات، ومقصد المتحرّكات، فهي طرف الامتدادات فهي غير منقسمٍ أصلًا: كالمركز أو غير منقسمٍ في الامتداد الذي هي جهة بحسب ذلك الامتداد كالسطح.

[٢٩٧] ج: بقى.
[٢٩٨] السراقة:
ج: فإنّه.

وإنّما لم يكن منقسمًا؛ لأنّ الجزء الأوّل إذا[٣٠٠] كان مقصدًا للمتحرّك لا يكون غيره مقصدًا، وإن كان غيره مقصدًا لا يكون الأوّل مقصدًا

والمشهور: أنّ الجهات ستٌّ بحسب التقاطع ثلاثة خطوط على زوايا قائمة؛ فالعلوّ، والسفل جهتان بالطبع، والأربعة الآخر بالفرض فإنّ الشخص إذا دار لم يبقَ الأربعة على حالها.[٣٠١]

فيبحث في الجهتين اللّتين هما بالطبع، ثمّ هاتان بالجهاتان لا يمكن أن يكونا في أمر متشابه سواء كان خلاء أو ملاء؛ لأنّ المختلفين لا يكونان في المتشابه.

ثمّ كلّ منهما لما كانت عرضًا موجودًا لكونهما[٣٠٢] مشارًا إليها لا بدّ وأن يكون له محلّ مشار إليه فهو إمّا جسم أو جسمانيّ، وعلى[٣٠٣] التقديرين لا بدّ من جسم فهو محدِّد الجهات.

فمحدّد الجهات جسم توجد الجهة بسببه سواءً كانت الجهة قائمةً به: كجهة العلوّ أو غير[٣٠٤] قائمة به: كجهة[٣٠٥] السفل؛ فإنّها المركز[٣٠٦] إذا عرفت هذا جِئْنا إلى المتن:

(**وهي بالطبع علوّ، وسفل فقط؛ وهما لا يتحدّدان محيطًا[٣٠٧] بأكثر من واحد؛ لأنّ بعضه إن كان محيطًا فهو المحدّد**)؛ أي إن كان المحدّد جسمين؛ فلا يخلو إمّا إن كان بعضه محيطًا بالآخر أو لا؛ فإن كان فالمحيط محدّد فلا أثر للجسم الثاني في التحديد، وإن لم يكن بعضه محيطًا بالآخر فهذا ما قال:

(**وإن لم يكن لا يتحدّد إلّا جهة القرب، وأيضًا لكلّ جهات**)؛ أي إن لم يكن بعضه محيطًا بالبعض فهذا محال من وجهين.

[٣٠٠] ج ن: إن.
[٣٠١] ن: خالها.
[٣٠٢] ج ب: لكونها.
[٣٠٣] ن: على.
[٣٠٤] ج + جهة؛ - قائمة به كجهة العلوّ أو غير، صح هامش.
[٣٠٥] ب - العلوّ أو غير قائمة به كجهة، صح هامش.
[٣٠٦] ب - بالمركز، صح هامش.
[٣٠٧] ج م - محيطًا؛ ن: جميعًا.

أحدهما: أنّه لا يتحدّد بكلّ واحد منهما إلّا جهة القرب معناه: أنّه إذا لم يكن أحد الجسمين محيطًا بالآخر كهذين الجسمين لا يتحدّد بكلّ واحد منهما إلّا جهة واحدة فإنّ لكلّ امتدادٍ جهتين:[٣٠٨] جهة القرب، وجهة البعد، فمعنى جهة القرب: الجهة التي هي قائمة بالمحدّد، وجهة البعد هي الجهة[٣٠٩] الأخرى.

فإذا كان المحدّد واحدًا[٣١٠] يتحدّد كلّ واحد من الجهتين به[٣١١] بأن يكون طرف أحد الامتدادين مركزًا، وطرف الآخر محيطًا؛ فإذا كان المحدّد جسمين: أحدهما ليس محيطًا بالآخر لا يتحدّد بكلّ واحد منهما إلّا جهة القرب منه،[٣١٢] ولا يتحدّد به جهة البعد عنه فإذن لا يتحدّد الجهتان معًا لكلّ واحد منهما، والمحدّد يجب أن يحدّد الجهتين معًا؛ لأنّ البعد لا بدّ وأن يكون بحسب الجسم الذي كان القرب بحسبه. [١٣٩ظ]

والثاني: أن لكلّ واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منهما، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات، وعلى بُعد معيّن منه دون سائر الأبعاد ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى، وبعد آخر فإنّ الوقوع في كلّ جهة ممكن بحسب العقل.

وإن امتنع فلمانع مؤثّر في التحديد وهو أيضًا يجب أن يكون في بعض جهات هذين، وعلى بُعد معيّن فالكلام في هذا كالكلام في الأوّلين فإن عُلّل بهذين دار، وإلّا تسلسل.

(بل بواحد لا من حيث هو واحد فيتحدّد القرب بمحيطه والبعد بمركزه)؛ أي لما بطل التحدّد بجسمين، تعيّن أن يكون الجسم واحدًا؛[٣١٣] لكن لا من حيث هو واحد؛ لأنّ الجهتين المختلفتين لا يتحدّد بالواحد من حيث هو واحد؛ بل

[٣٠٨] ج ن: جهتان.
[٣٠٩] ب: جهة.
[٣١٠] ج + لا
[٣١١] ن -
[٣١٢] ب ن - منه.
[٣١٣] م: واحد.

بالواحد باعتبارين مختلفين فيتحدّد القرب بالمحيط، والبعد بالمركز فهذا[٣١٤] ما قالوا في تحقيق الجهة، وفي إثبات محدِّد الجهات.

فقال في المتن: (**أقول:**[٣١٥] **الجهة نفس الامتداد أو طرفه**[٣١٦] **على أنّه ثابت؛ فلا احتياج إلى المحدّد.**)

أقول: تعريف الجهة بما ذكروا غير مسلّم؛ فأنّه إذا أُشير إلى الجهة لا نسلّم أنّ الإشارات إلى طرف الامتداد؛ بل إلى نفس الامتداد أعمّ من أن يكون متناهيًا أو غير متناهٍ. وكذا مقصد المتحرّك ليس طرف الامتداد، وهو سطح محدّد الجهات.

أمّا الهواء فإنّه لا يميل إلّا إلى حيّزه وهو مكان فوق الماء وتحت النار، والنار[٣١٧] لا تميل إلاّ إلى مكان فوق الهواء،[٣١٨] وتحت فلك القمر.

وإن سُلّم أنّ مقصد المتحرّك، وموقع الإشارة طرف الامتداد فهو متعيّن سواء وُجد المحدّد أم لا

أمّا إن أمكن الخلاء فظاهر، وإن لم يمكن[٣١٩] فعلوّ كلّ أحدٍ نقطة نهايته؛[٣٢٠] هي نهاية الامتداد الفوقانيّ

فإن المحدّد عندكم جسم متحرّك، ولا شيء من الأجزاء المتحرّكة جهة العلوّ؛ بل حيّز المتحرّكات، ثمّ إن كان البعد الذي[٣٢١] هو حيّز العالم على هيئة الاستدارة فوسطه هو المركز فهو متعيّن أيضًا فالاحتياج إلى الجسم ليس إلّا لامتناع الخلاء على تقدير امتناعه، لا لتعيين الجهات.

(**وإن سلّم لم لا يجوز أن يتحدّد جهة فوق هذا العالم بمحيط جسم، ويكون**[٣٢٢] **بجنبه عالم آخر بينهما خلاء إن أمكن أو أجسام آخر إن امتنع**)؛ أي إن سلّم الاحتياج إلى المحدّد كما زعموا فهو لم يحدّد إلّا علوّ هذا العالم وسفله،

[٣١٤] ج ب: هذا.
[٣١٥] م - أقول.
[٣١٦] ب - طرفه، صح هامش.
[٣١٧] ب - والنار، صح هامش.
[٣١٨] ج: الماء.
[٣١٩] ب: يكن.
[٣٢٠] م: ثابتة.
[٣٢١] ن - الذي.
[٣٢٢] ب ن - يكون.

لا جميع الامتدادات، وفي هذا العالم امتدادات، وجهات غير متناهية[٣٢٣] لا[٣٢٤] تحتاج[٣٢٥] إلى محدّد واحد.

فلِمَ لا يجوز أن يكون ما وراء عالمنا عالمٌ آخرُ يكون بينهما بعد معيّن؟ لكن أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يكون فوقًا[٣٢٦] أو تحتًا بحسب الطبع؛ فإنّ الفوقيّة، والتحتيّة في هذا العالم كانتا ناشئتين[٣٢٧] من المحيط والمركز.

[١٤٠و] أمّا بين الجسمين[٣٢٨] المتباينين فلا فوقيّة ولا تحتيّة بحسب الطبع على أنّه يمكن أن يُفرض فيما وراء العالم جهات ستّ بأن يُفرض مجموع هذا العالم بمنزلة إنسانٍ فيكون ما يحاذي المعمورة من الأرض رأسُه، وما يحاذي مقابلَه قدمُه،[٣٢٩] والقطب الشماليّ يمينه، والجنوبيّ يساره، وجانبه الغربيّ وجهه لتوجّه[٣٣٠] الكواكب إليه حال كونها في محاذاة معمورة الأرض، ومقابله الجانب الشرقيّ، ثمّ الأجسام الخارجة عنه تكون في جهاته الستّ.

مسألة

الحيّز والمكان

(**فُسّر بالسطح[٣٣١] الحاوي وبالفراغ المتوهّم المشغول بالشيء**)؛ كالفضاء الذي في داخل الكوز؛ فإنّه حيّز الماء الذي فيه.

- كما زعموا فهو لم يحدّد إلاّ علوّ هذا العالم وسفله لا جميع الامتدادات وفي هذا العالم امتدادات وجهات غير متناهية.

[٣٢٤] ج: ولا

[٣٢٥] ج: محتاجة؛ م - لا تحتاج، صح هامش.

[٣٢٦] ب - لا تحتاج إلى محدّد واحد فلِمَ لا يجوز لكن أحدهما بالنسبة إلى الآخر لا يكون فوقًا، صح هامش؛ ن + كما زعموا فهو لم يحدّد إلّا علوّ هذا العالم وسفله لا جميع الامتدادات وفي هذا العالم امتدادات وجهات غير متناهية.

[٣٢٧] ج ن: يتبيّن.

[٣٢٨] ن - أمّا بين الجسمين، صح هامش.

[٣٢٩] ج +رجله.

[٣٣٠] ن: بتوجّه.

[٣٣١] م: السطح.

(قالوا: لكلّ جسم حيّز طبيعيّ؛ لأنّ كلّ متحيّز لو خُلّي وطبعُه يكون في حيّز، فحيّز المركّب حيّز جزءه الغالب، وله شكل طبيعيّ)؛ أي لكلّ جسمٍ شكل طبيعيّ؛ لأنّه لو خُلّي وطبعه يجب أن يكون واقعًا على شكل.

(فالبسيط كريّ الشكل، وإلّا ففيه زاوية فتخصيص بعض جوانبه دون البعض بهيئةٍ؛ ترجيح من غير مرجّح.

أقول: **لِمَ لا يجوز أن لا يكون في طبعه أن يكون في مكان معيّن؛ بل في أيّ مكانٍ يخلق هو فيه يسكن فيه، وأيضًا إن كان ميله[٣٣٢] إلى المحيط فنسبته إلى جميع الأمكنة المتساوية البعد من المركز على السواء فكونه في[٣٣٣] مكانٍ معيّنٍ رجحان بلا مرجّح.)**

فإن قيل: يتحرّك إلى الموضع الذي[٣٣٤] يكون أقرب من المتحرّك.

قلنا: إن فرض المتحرّك على مركز الأرض لا[٣٣٥] يكون شيء من أجزاء المحيط أقرب من المتحرّك.

(وأجزاء البسيط إذا كان لها طبيعة واحدة يجب أن يكون متساوي البعد بالنسبة إلى المركز، وأجزاء الكرة بعضها أقرب منه، وبعضها أبعد؛ فلو خُلّي وطبعها لا يصير كرّيًا؛ بل الفاعل يشكّله أيّ شكلٍ يريد.)

لما فرغ من بحث الحيّز، شرع في الأحكام التي ذكرت[٣٣٦] لمحدِّد الجهات فإنّ تلك الأحكام موقوفة على معرفة الحيّز.

(قيل: محدِّد الجهات بسيط؛ أي غير مركّبٍ من أجسام مختلفة الطبائع، وإلّا فبسائطها قابلة للعود إلى أحيازها الطبيعيّة فالجهات متحدّدة قبله.)

لأنّه لو كان مركّبًا من أجسام مختلفة الطبائع كان له أجزاء بسيطة؛ لأنّ كلّ مركّبٍ لو كان جزؤه مركّبًا يلزم التسلسل فلا بدّ من الانتهاء إلى أجزاء بسيطة فتلك الأجزاء متقدّمة بالوجود على المركّب.

[٣٣٢] ب - ميل، صح هامش؛ فيه ميل.
[٣٣٣] ب - في، صح هامش.
[٣٣٤] ب - الذي، صح هامش؛ ج م - الذي.
[٣٣٥] ج: فليس.
[٣٣٦] ج م: ذكروا؛ ب: ذكر؛

فإذا كانت مختلفة الطبائع كانت قابلة للعود إلى أحيازها الطبيعيّة فلا بدّ أن يكون لها[٣٣٧] أحياز طبيعيّة فيكون في جهة من تلك الأحياز.

فوجود الجهة: إمّا مقارن لوجود البسائط أو متقدّم عليه وأيًّا ما كان يكون[٣٣٨] متقدّمًا على وجود المركّب فالجهات تكون متقدّمة على المحدّد، هذا خلف.

(أقول الحيّز متعيّن قبله؛ فلا يلزم المحظور.)

الحيّز: وهو الفراغ المتوهّم المشغول بالشيء متعيّن مشخّص في نفسه، فلو كان بعض البسائط قابلة[٣٣٩] للعود[٣٤٠] إلى حيّزه وهو المركز مثلًا لا يلزمه[٣٤١] تقدّم ما هو متأخّر؛ لأنّ الحيّز الذي هو المركز غير متأخّر[٣٤٢] عن وجود الجسم الذي هو مركزه؛ لأنّ فضاء العالم إن كان على هيئة الاستدارة فالمكان الذي هو وسط الفضاء غير متوقّف على وجود الجسم المستدير. [١٤٠ظ]

(وقيل: لا يقبل الحركة المستقيمة، وإلّا أمكن أن ينتقل من جهة إلى جهة أخرى فيكون الجهات متحدّدة قبله.

أقول: لو انتقل إلى المركز لا يلزم ما ذكر)؛ لما ذكر أنّ المركز متعيّن.

(قيل: لا يقبل الخرق، والالْتِئام؛ وإلّا كان قابلًا للتفريق والاجتماع فالجهات متحدّدة قبله.

أقول: الخرق لا يكون إلّا بعد الوجود، ويكون بالقسر فتحرُّك الأجزاء قسرًا إلى موضع لا يوجب ما ذكر.

قيل: لا يقبل الكون، والفساد؛ أي لا تخلع مادّته[٣٤٣] صورته، وتقبل صورة أخرى طالبة لحيّز آخر لئلّا يلزم الحركة المستقيمة، وقد عرفت ما فيه.)

[٣٣٧] ج م – لها.
[٣٣٨] ب – يكون؛ ن: كان.
[٣٣٩] ج م: مائلة؛ ن: قابلاً؛
[٣٤٠] ج ب م – للعود.
[٣٤١] ج: لا يلزم.
[٣٤٢] ج ب – مؤخّر؛ ن: متوقّفة.
[٣٤٣] ب – مادّته، صح هامش؛ ن: ما منه.

وهو أنّ الحركة المستقيمة لا توجب ما ذكر،[344] وأيضًا لِمَ لا يجوز الفساد بمعنى العدم؟ إنّه ممكن بالذّات والممكن بالذّات لا ينفكّ عن قابليّة العدم وإلّا يلزم الانقلاب.

(قيل: يتحرّك بالاستدارة وإلّا فتخصيصه ببعض الأوضاع تخصيص بلا مخصِّص.

قلنا: يرد هذا على كون بعض الأجزاء منطقة، وبعضها قطبًا وعلى حركة كلّ جزء على مدار[345] مخصوص، ثمّ الفاعل مخصّص.

قيل: ليس رطبًا، ولا يابسًا وإلّا كان قابلًا للأشكال بسهولةٍ أو عسرٍ فيقبل الخرق ولا حارًّا، ولا باردًا وإلّا كان خفيفًا أو ثقيلًا)؛ لأنّ الحرارة توجب الخفّة، والبرودة توجب[347] الثقل.

(فيكون صاعدًا أو هابطًا فيكون قابلًا للحركة المستقيمة وقد عرفت ما فيه.)

وهو ما ذكر أنّ الحركة المستقيمة لا توجب تقدّم الجهة على المحدّد، وأيضًا لا نسلّم أن الرطوبة[348] توجب سهولة التشكّل، واليبوسةَ[349] عسره، وأنّ الحرارة توجب الصعود لا سيّما في الفلكيّات.

واعلم أنّ جميع الأجوبة التي ذكرنا هو على تقدير تسليم محدِّد الجهات. وأمّا على[350] تقدير عدم الاحتياج إليه كما مرّ؛[351] فلا احتياج إلى هذه الأجوبة.

[344] ن: ذكره.
[345] ن: مقدار.
[346] ب ن - مخصّص.
[347] ب م - توجب.
[348] الرطوبة: «كيفيّة تقتضي سهولة التشكّل، والتفرّق، والاتّصال». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٤٨
[349] اليبوسية: «كيفيّة تقتضي صعوبة التشكّل والتفرّق والاتّصال». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٣٣١.
[350] ن - على.
[351] ج - كما مرّ.

(**ثمّ قيل: حركته إرادية،**[٣٥٢] **وإلاّ فطبيعيّة**[٣٥٣] **أو قسريّة.**[٣٥٤]

والأوّلى: **ممتنعة؛ إذ كلّ وضعٍ يطلبه طبعًا فإنّه يفارقه**)؛ ضرورة أنّه متحرّك حركة دوريّة.

(**فالمطلوب طبعًا مهروب طبعًا، قلنا: قسم الحركة بأنّ المبدأ**)؛ أي علّة الحركة (**إن كان في المتحرّك بلا شعور فطبيعيّة أو به فإراديّة وإلّا فقسريّة.**

فالطبيعيّة أعمّ من أن يطلب وضعًا فيكون طبيعيّة بمعنى أنّه يطلب نفس الحركة؛ إذ تخصيصه بوضعٍ رجحانٌ بلا مرجّح.)

فالطبيعيّة يمكن أن تكون حركة[٣٥٥] دوريّةً؛ أي يطلب نفس الحركة بلا شعور.

(**وكذا الثانية**)؛ أي القسريّة ممتنعة (**لأنّ ما لا ميل فيه طبعًا لا يقبل القسر؛ إذ لو تحرّك قسرًا**)؛ أي بلا ميل طبيعيّ،[٣٥٦] (**وفرضناه**): أي التحرّك قسرًا (**ذراعًا في زمان، ثمّ فرضنا جسمًا ثانيًا ذا ميلٍ فيتحرّك بذلك القسر**)؛ أي بقسرٍ يكون مثل الأوّل في القوّة (**ذراعًا في أطول من زمان**)؛ أي من زمان واحد (**لوجود المعاوق**[٣٥٧])؛ أي فرضنا الجسم الأوّل عديم الميل الطبيعيّ، وفرضنا الثاني ذا ميل طبيعيّ، وقسره مساوٍ لقسر الأوّل؛ لكن قسر الثاني إلى خلاف جهة الطبع، وقسر الأوّل ليس مخالفًا لجهة الطبع؛ إذ ليس له ميل طبيعيّ فيكون قسر الثاني مع المعاوق فزمان حركته يميل إلى ذلك القسر يكون أطول من زمان حركة الأوّل لوجود المعاوق. [١٤١و]

(**وهو زمانان**[٣٥٨] **مثلاً**) أي فرضنا الزمان الأطول زمانين.

[٣٥٢] الحركة الإراديّة: «ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج مقارنًا بشعور، وإرادة: كالحركة الصادرة من الحيوان بإرادته». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١١٥

[٣٥٣] الحركة الطبيعيّة: «ما لا يحصل بسبب أمرٍ خارجٍ ولا يكون مع شعور، وإرادة: كحركة الحجر إلى أسفل». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١١٥

[٣٥٤] الحركة القسرية: «ما يكون مبدؤها بسبب ميلٍ مستفادٍ من خارج: كالحجر المَرْميّ إلى فوق». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١١٥

[٣٥٥] ج – حركة.

[٣٥٦] ب – فالطبيعيّة يمكن أن يكون حركة دوريّةً أي بلا ميل طبيعيّ، صح هامش.

– ذراعًا في أطول من زمان أي من زمان واحد لوجود المعاوق، صح هامش.

[٣٥٨] ن: زمان ثانٍ.

(**ثمّ فرضنا ثالثًا مثله أضعف من ميل الثاني بنصف**)؛ مثل أن يكون الجسم الثاني مَنًّا[٣٥٩] من الحجر، والثالث نصف مَنٍّ من ذلك الحجر؛ فيتحرّك بذلك القسر ذراعًا بنصف زمان الثاني؛ لأنّ نسبة السرعة كنسبة قلّة المعاوق فحركة ذي المعاوق[٣٦٠] كعديمه، وهو محال.

أقول: الاستحالة ممنوعة، وكذا النسبة؛ لأنّ كون علّة البطء والسرعة مجرّد كثرة المعاوق وقلّته[٣٦١] ممنوعة؛ لأنّه ربّما[٣٦٢] تسرع إذا كثُر المعاوق فإنّ الحجر أقبل للقسر من الخزف،[٣٦٣] وما دونه كالقطن مثلاً، وأيضًا قد يكون الكبير أقبل للقسر من الصغير.

(**وقوله: 'ما لا ميل فيه طبعًا لا يقبل القسر ممنوع؛ لأنّ القسريّة ما لا يكون المبدأ في المتحرّك أعمّ من أن يكون فيه ميل طبيعيّ أو لم يكن.**[٣٦٥]

وقد قيل: عُلم بالاستقراء أنّ ما لا ميل فيه أو ميله ضعيف لا يقبل القسر.

أقول: القسر إمّا بملازمة القاسر المقسور: كالحمل، أو بمدافعته: كالرمي فالخفيف يقبل الأوّل، وكذا الثاني؛ لكن يزول أثره سريعًا لقلّة مدافعة بعض أجزاء المقسور بعضه للتخلخل.)

أراد بالتخلخل: أن لا يكون أجزاؤه شديد المماسّة؛ بل يكون واسعة المسامّ يدخل فيه الهواء الكثير فإنّ هذا الجسم لا يقبل القسر بطريق الرمي؛ لأنّ أجزاءه لقلّة المماسّة لا يدافع بعضها بعضًا بخلاف جسم صلب مُكْتَنِز[٣٦٦] لا يدخل فيه الهواء الكثير.

[٣٥٩] المَنّ: الْمَنَا (عِيَارٌ قَدِيمٌ) وهو رِطْلاَن، وَالْجَمْعُ أَمْنَانٌ. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «منن»؛ المَنّ: المَنُّ مَا يُوزَنُ بِهِ يقال: منّ، ومنان، وأمنان. **مفردات ألفاظ القرآن** للراغب الإصفهانيّ، ٣٨٨/٢.

[٣٦٠] ب ن – فحركة ذي المعاوق.

[٣٦١] ج: كثرته.

[٣٦٢] م – ربّما، صح هامش؛ ج ن – ربّما.

[٣٦٣] الخَزَفُ: مُحَرَّكَة: الجَرُّ وكلّ ما عُمِلَ من طين وشُوِيَ بالنارِ حتى يكونَ فَخّارًا. **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ. «خزف».

[٣٦٤] ب – تسرع إذا كثُر المعاوق فإنّ الحجر أقبل للقسر من الخزف وما دونه كالقطن مثلاً، وأيضًا قد يكون الكبير أقبل للقسر من الصغير، صح هامش.

[٣٦٥] م – وقوله: ما لا ميل فيه طبعًا لا يقبل القسر ممنوع لأنّ القسريّة ما لا يكون المبدأ في المتحرّك أعمّ من أن يكون فيه ميل طبيعيّ أو لم يكن، صح هامش؛ ج – وقوله ما لا ميل فيه طبعًا لا يقبل القسر ممنوع لأنّ القسريّة ما لا يكون المبدأ في المتحرّك أعمّ من أن يكون فيه ميل طبيعيّ أو لم يكن.

[٣٦٦] ب: مكتز.

(وأيضًا هذه الحجّة على تقدير صحّتها يختصّ بالحركة المستقيمة؛ لأنّ الميل المستدير ليس بالطبع عندكم ففرض[٣٦٧] الجسم الثاني، والثالث محال.)

فمعنى القسر أن لا يكون المبدأ[٣٦٨] في المتحرّك فهذا أعمّ من أن يكون في الحركة المستقيمة أو المستديرة.

(وأيضًا لو صحّت لزم منها ما يكذّبه الحسّ)؛ أي لو صحّت تلك الحجّة، ويثبت النسب المذكورة فيها؛ وهي أنّ نسبة السرعة: كنسبة قلّة المعاوق لزم أمر يكذّبه الحسّ؛ لأنّه لو تحرّك حجرٌ وزنُه مَنٌّ بالقسر إلى جهة السفل، ثمّ بذلك القسر إلى العلوّ في ضعف ذلك الزمان مثلًا؛ أي قطع بالحركة الأولى ذراعًا من المسافة في زمان[٣٦٩] وبالحركة الثانية وهي إلى العلوّ ذراعًا في زمانين مثلاً. [١٤١ظ]

(ثمّ نفرض جسمًا آخر ميله السفليّ نصف ذلك)؛ كنصف مَنٍّ من الحجر **(فحركته إلى العلوّ بذلك القسر ضِعف[٣٧٠] الثانية.)**

لما قلتم: إنّ نسبة السرعة كنسبة قلّة المعاوق فيقطع نصف المنّ المرميّ إلى جهة العلوّ[٣٧١] ذاراعًا في زمان.

(فيكون مثل الأوّل فالمعاوق كالمعاون[٣٧٢])؛ أي إذا رمئنا مَنًّا من الحجر إلى جهة السفل بالقسر،[٣٧٣] ثمّ رميْنا نصف مَنٍّ مِن الحجر[٣٧٤] بمثل ذلك القسر إلى العلوّ يكون زمانًا حركتهما متساويين وهو محال؛ لأنّ قوّة القسر فيهما متساوية، وفي الحجر المرميّ إلى السفل الحركة الطبيعيّة معاونة[٣٧٥] للقسريّة، وفي نصف المنّ المرميّ إلى الهواء معاوقة فيكون المعاوق[٣٧٦] كالمعاون.[٣٧٧]

[٣٦٧] ب: وفرض؛ ن: وحيّز.

[٣٦٨] م – أن لا يكون المبدأ، صح هامش؛ ج – أن لا يكون المبدأ.

[٣٦٩] ج – في زمان، صح هامش.

[٣٧٠] ن + الحركة.

[٣٧١] ب – القسر ضِعف الثانية لما قلتم إنّ النسبةَ السرعةُ كنسبة قلّة المعاوق فيقطع نصف المنّ المرميّ إلى جهة العلوّ، صح هامش.

[٣٧٢] ب: للمعاون.

ب: القسر.

[٣٧٤] ن + فحركته إلى العلوّ بذلك القسر ضِعف الثانية ثمّ رمينا نصف مَنٍّ مِن الحجر.

[٣٧٥] ج: مقاومة.

[٣٧٦] ب – المعاوق.

[٣٧٧] ب: لمعاون.

وهذا أمر يكذّبه الحسّ فإنّ الحجر المرميّ إلى السفل في غاية السرعة، والمرميّ إلى العلوّ ليس بهذه السرعة.

مسألة

[في حركات الأفلاك هل هي إراديّة أم قصديَة]

(**قالوا: الأفلاك حركتها إراديّة لما مرّ**)؛ إنّها ليست طبيعيّةً، ولا قسريّةً، ويرد عليه ما ذكر.

(**ولمّا لم يكن ميلها المستدير بقسر فمبدأه فيها فلا يكون فيها مبدأ ميلٍ مستقيمٍ**)؛ للمنافاة بينهما (**فلا يكون مركّبة، وإلّا**[٣٧٨] **فبعض**[٣٧٩] **أجزائها يطلب حيّزها بحركة أسرع، وهي المستقيمة.**

ولا تقبل الخرق، والالتئام، والكون، والفساد لئلّا يلزم حركة مستقيمة، ولا تكون فيها الكيفيّات الأربع[٣٨٠] **لذلك**)؛ أي لئلاّ يلزم الحركة المستقيمة كما مرّ في المحدّد.

(**وقد عرفتَ ما فيه، وأيضًا الخرق يكون قسرًا، ومبدأ المستدير لا ينافي المستقيم قسرًا، وأيضًا امتناع الخرق مبنيّ على ميله المستدير، ثمّ هذا مبنيّ على ذلك بأنّ حركة الكواكب ليست بالسباحة لامتناع الخرق**)؛ أي يلزم من كلامهم دور؛ وذلك لأنّ امتناع الخرق مبنيّ على أنّ فيه مبدأَ ميلٍ مستديرٍ.

ثمّ هذا المعنى وهو أنّ فيه مبدأَ ميل مستدير مبنيّ على امتناع الخرق؛ لأنّهم إنّما حكموا بأنّ فيه مبدأَ ميل مستدير بناءً على أنّ الكواكب تتحرّك حركة دوريّةً، ولا يمكن أن تكون هذه الحركة بطريق السباحة، كالسمك في الماء لامتناع الخرق فيكون هذه الحركة المحسوسة الدوريّة حركةَ الفلك، فيكون فيه[٣٨١] مبدأ ميل مستدير فالحكم بأنّ فيه مبدأ ميل مستدير موقوف على العلم بامتناع الخرق.

فالعلم بامتناع الخرق لا يمكن أن يحصل بأنّ فيه مبدأ ميل مستدير.

[٣٧٨] ب+ فينفذ.

[٣٧٩] ب - بعض؛ م: وبعض.

[٣٨٠] الكيفيّات الأربع: وهي التي الحرارة والبرودة الفاعلتان، والرطوبة واليبوسة المنفعلتان.

[٣٨١] ج - فيه.

(ولِمَ لا يجوز أن يكون حارّة قارّة في حيّزها؟)

فإنّ المحظور إنّما يلزم إن لو تحرّكت حركة مستقيمة. أمّا لو كانت حارّة غير متحرّكة حركة مستقيمة لا يلزم المحظور وهو اجتماع الحركتين المتنافيتين.

(أوّلها حرارة غريبة؛ فميلها المستقيم لا يكون بالذّات)؛ فإنّ الحركة المستديرة، والمستقيمة إنّما يتنافيتان إذا كانتا ذاتيّتين، أمّا إن لم تكونا ذاتيّتين؛ بل سببهما مختلف، ولا نسلّم المنافاة بينهما؛ لأنّ الحركة المستقيمة قد تجتمع مع المستديرة كما في العجلة.

[١٤٢و] **(ثمّ الحقّ أنّ الأفلاك مركّبة ضرورةً، وأنّ طبيعة الكواكب غير طبيعة الفلك.**

واختلاف ألوانها، والمجرّة،[٣٨٢] ومحو القمر، والتدوير، وخارج المركز دليل التركّب.[٣٨٣]

ثمّ انشقاق السماء، وانتشار الكواكب ممكن بالذّات، والله -تعالى تقدّس- قادر على جميع[٣٨٤] الممكنات.)

فصل

[في بعض متعلّقات الحركة والزمان]

(ويتّصل بهذا ما قالوا: إنّ حركة المحدّد حافظة للزمان؛ لأنّ الحركة المستقيمة غير دائمة؛ لأنّ الأبعاد متناهية فدوامها بالعود، وحينئذ لا دوام أيضًا؛ لأنّ بين الحركتين المختلفتين يجب سكون؛ لأنّه لو لم يكن بين آنيْ الوصول، والمفارقة زمان يلزم تتالي الآنات وهو يوجب الجزء.

والمَجَرَّةُ: شَرَج السماء، يقال: هي بابها وهي كهيئة القبة. لسان العرب لابن منظور «جرر»؛ والمَجَرَّةُ: شَرَجُ السَّمَاءِ، وقيل: هي أيضًا المُسَنّاةُ. المحيط في اللغة للصاحب بن عباد. «جر»؛ والمجرة: التى في السماء سُمّيت بذلك لأنّها كأثر المجر. الصحاح للجوهريّ. «جر».

[٣٨٣] ج: التركيب؛ ب: الكواكب.

[٣٨٤] ب ن - جميع.

قلت: لا نسلّم امتناعه، وإن سلّم فالمحظور إنّما لزم من تسليمهم[٣٨٥] **للآنين)**؛ أي المحظور وهو وجود الجزء إنّما لـزم[٣٨٦] من تسليمهم آن الوصول، وآن المفارقة لا من عدم الزمان بين الآنين؛ فإنّه لو كان الوصول في الآن والمفارقة في الآن يلزم الجزء سواءً كان بين الآنين زمان أو لم يكن.

(وإذا عرفتَ ضَعْف هذا؛[٣٨٧] **فالحقّ أنّ على القول يبقى الجزء زمان كون المتحرّك عند الغاية منقسم فهو زمان السكون على ما**[٣٨٨] **بيّنّا**[٣٨٩]**)**؛ أي في البراهين التي أقمنا على إثبات الجزء.

(أنّ هذا الزمان غير منقسمٍ[٣٩٠] **ولا**[٣٩١] **سكون؛ إذ هو كونان في زمانين في مكان واحد، ولم يوجد. ثمّ قالوا: الحافظة للزمان حركة دائمة؛ لأنّه أمر دائميّ، وإلّا فعدمه قبل وجوده أو بعده زمانًا)**؛ أي الزمان أمر موجود[٣٩٢] في الجملة؛ فلو لم يكن دائميًّا فعدمه إمّا أن يكون قبل وجوده أو بعد وجوده[٣٩٣] قبليّة لا يجتمع القبل مع البعد وهي القبليّة زمانًا؛ **(فيلزم وجوده على تقدير عدمه.)**

فإن قلت: لا يلزم من هذا كون الزمان أمرًا دائميًّا فإنّه إن كان عدمه قبل وجوده بالزمان لا يلزم من ذلك استمرار الزمان قبل وجوده؛ بل لزم زمان آخر مقارن[٣٩٤] لحدوثه.

قلت: نحن لم نثبت كونه دائميًّا بهذا الطريق؛ بل بطريق[٣٩٥] قياس الخلف[٣٩٦]

[٣٨٥] ب - تسليمهم، صح هامش.
[٣٨٦] ن: يلزم.
[٣٨٧] ج - هذا.
[٣٨٨] ج م: أنّا.
[٣٨٩] ب: آتينا.
[٣٩٠] ب - منقسم، صح هامش.
[٣٩١] ج: فلا.
[٣٩٢] ب - موجود، صح هامش.
[٣٩٣] ن - و بعد وجوده، صح هامش.
[٣٩٤] ج: مقارنًا.
[٣٩٥] ب - بل بطريق؛ ن - بل بطريق، صح هامش.
[٣٩٦] قياس الخلف: «هو الذي نبيّن فيه الطلوب من جهة تكذيب نقيضه فيكون هو بالحقيقة مركبًا من قياس اقترانيّ ومن قياس استثنائيّ». **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفني، ص ٦٦٨

وهو أنّه لو لم يكن دائميًّا لزم وجوده على تقدير عدمه، واللازم محال، فكذا الملزوم وهو عدم كونه دائميًّا.

(**ثمّ هو كمّ؛ لأنّه يقبل التساوي، والتفاوُت متّصل؛ لأنّه يوجد فيه فصل مشترك وهو الآن غير قارّ الذّات، فحافظه وهو موضوعه**)؛ أي أمر يتقوّم به هذا العرض أمر دائم غير قارٍ وهو الحركة المستديرة الدائميّة؛[٣٩٧] فهو مقدار لها، ويجب أن يكون أسرع الحركات؛ لأنّه يقدر الإبطاء بواسطة الأسرع وهو حركة المحدّد.

(**أقول: الزمان قد يُطلق على كميّة حركة المحدّد: كاليوم، ونحوه**)؛ مثل الساعة، والليل، والسنة (**وعلى أمر يكون الشيء به قبل شيءٍ بحيث لا يجتمعان**)؛ أي الشيئان.

(**وهذا مغاير لذلك؛ لأنّ ذلك أخذ من حيث إنّه تابع للحركة؛ لأنّ هذا ما قيل: أنّه لازم لو فُرض عدمه هذا**)؛ أي ما قيل: إنّه يلزم وجوده لو فُرض عدمه[٣٩٨] هو الزمان بالمعنى الثاني. [١٤٢ظ]

(**وقد تحيّر الناس في وجوده، وماهيّته**)؛ أي بالمعنى الثاني.

(**فقال البعض: بوجوده مختلفين في أنّه بالبديهة أو بالدليل.**

فمنه)؛ أي من الدليل على وجوده (**أن بعض الأشياء قبل بعضٍ بحيث لا يجتمع، وتلك القبليّة وجوديّة؛ لأنّ نقيضها عدميّ**)؛ وهو اللاقبليّة.

(**وليست فرضيّة: كفرض الخمسة زوجًا فهي موجودة خارجًا،[٣٩٩] وليس كلّ قبل قبلًا بالذّات؛ فينتهي إلى قبل ذاتًا غير قارّ؛ لأنّ البحث في قبلٍ،[٤٠٠] وبعدٍ لا يجتمعان، وهو ليس[٤٠١] الحركة؛ لأنّ كلّ حركةٍ ليست قبْل أخرى ذاتًا فهو الزمان.**)

فالحاصل: أنّ القبليّة أمر موجود، وهي حاصلة للقبل، فالقبل موجود وليس كلّ قبلٍ قبلًا بالذّات؛ بل إنّما يصير قبلًا بواسطة أمرٍ هو قبل بالذّات فلا بدّ من وجود شيءٍ هو قبل بالذّات وهو الزمان.

[٣٩٧] ج ن: الدائمة.

[٣٩٨] ب − مثل الساعة والليل والسنة إنّه يلزم وجوده لو فرض عدمه، صح هامش.

[٣٩٩] ب ن − فهي موجودة خارجًا.

[٤٠٠] ن + وجود.

[٤٠١] ب − ليس، صح هامش.

وإنّا إذا قلنا مجيء زيدٍ قبل مجيء عمرو باعتبار أنّ مجيء زيدٍ في الأمس، ومجيء عمرو في اليوم فالمجيء من حيث هو المجيء لا يكون قبلًا ولا بعدًا إلّا بمقارنة ما هو قبل بالذّات وهو[٤٠٢] الأمس فإنّه قبل اليوم بالذّات.[٤٠٣]

(**إذ ماهيّته اتّصال الانقضاء، والتجدّد**)؛ أي حقيقة الزمان اتّصال انقضاء جزءٍ بتجدّد جزءٍ آخر.

(**أقول:**[٤٠٤] **القبليّة: صفة إضافيّة، وليست موجودة؛ لأنّ المعدومات توصف بها**)؛ كما يُقال: عدم الابن قبل عدم الأب.[٤٠٥]

(**فلا تقتضي موجودًا هو قبل ذاتًا؛ إذ هي تثبت باتّصال الانقضاء والتجدّد، كما أفاده المولى**[٤٠٦])؛ أي القبليّة لا تقتضي أمرًا موجودًا يكون هو قبلاً؛ لأنّ القبليّة تثبت باتّصال الانقضاء، والتجدّد؛ وهو ماهيّة الزمان، كما قال مولانا نصير الدين في **شرح الإشارات**.[٤٠٧]

(**وليس هذا أمرًا موجودًا لتركّبه من الموجود،**[٤٠٨] **والعدم؛**[٤٠٩] **لأنّ الانقضاء هو العدم المسبوق بالوجود. ولمّا كان ماهيّة الزمان مركّبًا من الوجود، والعدم لا يكون أمرًا موجودًا؛ بل أمرًا اعتباريًّا ركّبه العقل من العدم، والوجود. والظاهر أنّه أراد بالاتّصال المتّصل أو**[٤١٠] **أراد بالماهيّة ما يُفهم بـ"ياء" النسبة: كالحيوانيّة، والناطقيّة للإنسان، كما مرّ في أوّل الكتاب.**)

وذلك لأنّ الزمان هو القبل بالذّات؛ أي نفس مفهوم الزمان أنّ هذا قبل ذلك والقبل هو المتّصل، وأمّا الاتّصال فهو[٤١١] القبليّة.

[٤٠٢] م + بحث من السواد.
[٤٠٣] ج - وإنّا إذا قلنا مجيء زيدٍ قبل مجيء فإنّه قبل اليوم بالذّات.
[٤٠٤] ج - أقول؛ م - القبلية، صح هامش.
[٤٠٥] الأب قبل عدم الابن.
يقصد نصير الدين الطوسي.
[٤٠٧] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٦٥٤/١
[٤٠٨] ج م - الموجود.
[٤٠٩] م: العدم.
[٤١٠] ج: وأراد.
[٤١١] ب م: هو.

فالحاصل أنّ ما يتّصل جزؤه المنقضى بجزئه المتجدّد هو الزمان لا[٤١٢] أنّ[٤١٣] ما يصدق عليه هذا المفهوم هو الزمان؛ بل نفس هذا المفهوم هو الزمان.

(**وعجبًا منه**)؛ أي من الإمام نصير الدين (**إنّه جعل هذا حقيقة الزمان، وتارة يجعل حقيقته[٤١٤] عدم الاستقرار؛ وهو في بيان أنّه موجود قديم.**)

فإنّه قال في **شرح الإشارات**: «إنّ الزمان ليس له ماهيّة غير اتّصال الانقضاء والتجدّد»، ثمّ قال: «بل تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصوّر تقدّم وتأخّر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار».[٤١٥]

فظهر أنّه جعل الاتّصال المذكور ماهيّة الزمان، وتارةً جعل عدم الاستقرار حقيقة الزمان، وعدم الاستقرار أمر عدميّ، والحال أنّه في بيان أنّ الزمان موجود قديم. [١٤٣و]

فإنّه قال في أوّل هذا الفصل: «يريد -الشيخ[٤١٦]- بيان أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوق بموجود غير قارّ الذّات متّصل اتّصال المقادير؛ أعني الزمان»؛[٤١٧] فهذا صريح في أنّه موجود قديم، والأمر العدميّ كيف يكون كذلك؟

(**ونقول:[٤١٨] إنّ الشيء يكون قبلاً لوقوعه في القبل ذاتًا؛ فالأب كيف يحصل في الاتّصال وهو عرض؟**) فإنّ الاتّصال عرض، وحصول الجوهر في العرض غير معقول.

وكذا لو أراد أنّ الزمان هو متّصل كما بيّنّا فهو عرض أيضًا؛ لأنّه من قسم الكمّ المتّصل إلّا أن يُراد بالوقوع فيه الوجود معه فإنّه إذا قيل: "جاء زيدٌ أمس معناه: أنّ وجود المجيء مقارن بجزء من أجزاء أمس.

[٤١٢] ج - لا.
[٤١٣] ج: لأنّ.
[٤١٤] ن: حقيقة.
[٤١٥] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٦٥٤/١
[٤١٦] ج - الشيخ.
[٤١٧] **شرح الإشارات والتنبيهات** نصير الدين الطوسيّ، ٦٤٩/١
[٤١٨] ن + في.

(ولو أراد جوهرًا يتّصل بعض جزئيّاته بتجدّد بعضها، وذلك المنقضى يكون قبل المتجدّد[٤١٩] للاتّصال المذكور، كيف يدّعي أنّه كميّة الحركة؟)؛ أي لو أراد الإمام نصير الدين بالزمان[٤٢٠] جوهرًا متّصل الأجزاء ليصحّ حصول الجواهر فيه كيف يصحّ أن يقول: إنّه مقدار الحركة؛ لكنّه قابل بأنّه مقدار الحركة وهو لا يمكن أن يكون جوهرًا.

(ثمّ لا احتياج للحركة إلى تابع وهو[٤٢١] القبل ذاتًا.)

قد ذكر في المتن في البرهان على وجود الزمان قوله: «وليس هو الحركة»؛ لأنّ كلّ حركةٍ ليست قبل أخرى ذاتًا فلا بدّ من الزمان.

فنقول: هنا إنّه لا احتياج للحركة إلى تابعٍ هو قبل بالذّات وهو الزمان؛ بل الحركة يمكن أن يكون قبلًا بالذّات.

فأثبت هذا المعنى بقوله:

(ثمّ بعض جزئيّات[٤٢٢] من[٤٢٣] الماهيّة لا يكون قبل بعض ذاتًا؛ أي ماهيّة لتساويها إلّا أن يكون للشخص مدخل فلا احتياج إلى الزمان.

فإنّ الكون في أجزاء[٤٢٤] المنتقل إليه الذي هو أقرب إلى المنتقل عنه مقدّم على الكون في جزء البعد.)

تقريره: أنّ ما قلتم: «إنّ الزمان هو القبل ذاتًا»؛ إن أردتم: أنّ الزمان هو نفس هذا المفهوم لا ما يصدق عليه هذا المفهوم فنفس مفهوم القبل: أمر عقليّ لا وجود له في الخارج.

وإن أردتم: أنّ الزمان شيء يصدق عليه القبل بالذّات؛ أي هو شيء في الخارج ذاته يقتضي القبليّة بأنّ يكون بعض جزئياته قبل بعض بحسب[٤٢٥] الذّات؛ أي

م - المتجدّد، صح هامش.

م - بالزمان، صح هامش.

ب م: هو.

[٤٢٢] ب - جزئيّات، صح هامش.

[٤٢٣] ج م - من.

[٤٢٤] ن: جزء.

[٤٢٥] ب - بحسب، صح هامش.

الماهيّة، فهذا لا يمكن لأنّ الماهيّة لا توجب أن يكون بعض جزئيّاتها المعيّنة[٤٢٦] قبل بعضٍ لتساوي جميع الجزئيّات في الماهيّة.

نعم، يمكن أن تقتضي الماهيّة أن يكون بعض جزئيّاتها قبل بعض.

فإنّ حقيقة الزمان، والحركة يقتضي هذا فيكون الزمان امتدادًا متّصلًا غير قارّ يقتضي ذلك الامتداد قبليّة بعد جزئيّاته على بعضٍ بحيث لا يجتمع القبل مع[٤٢٧] البعد؛ لكن نفس الماهيّة لا يمكن أن يقتضي كون هذا الجزئيّ مقدّمًا على ذلك الجزئيّ؛ بل لا بدّ من أن يكون[٤٢٨] لتشخّص هذا الجزئيّ مدخلٌ في قبليّته، وإذا كان كذلك فلا احتياج إلى الزمان؛ بل الحركة بهذه الصفة؛ لأنّ الكون في الجزء [١٤٣ظ] المنتقل إليه الذي هو أقرب إلى المنتقل عنه[٤٢٩] مقدّم على الكون في جزءٍ[٤٣٠] أبعد.

فذات الحركة يقتضي قبليّة بعض جزئيّاته على بعضٍ لكونها غير قارّةٍ، ثمّ تشخّص هذا الجزئيّ يقتضي أن يكون قبل ذلك الجزئيّ، فالحركة كافية لكون الأشياء قبلًا، وبعدًا بسبب مقارنته الحركة: فمجيء زيدٍ قبل مجيء عمرو بسبب أن مجيء زيدٍ مقارن لطلوع الشمس، ومجيء عمرو مقارن لكون الشمس فوق الأفق بدرجة؛ فالحركة كافية[٤٣١] لكون الأشياء قبلاً أو بعدًا.

(**ولأنّه يمكن أن يكون ذلك قبل هذا الاتّصال انقضاء ذلك بتجدّد هذا**)؛ أي تقدّم ذلك الزمان[٤٣٢] على هذا الزمان باعتبار اتّصال انقضاء ذلك الزمان على هذا الزمان، فعين هذا المعنى يمكن أيضًا في الحركة بأن يُقال ذلك الجزئيّ من الحركة قبل هذا لاتّصالِ انقضاء ذلك الجزئيّ بتجدّد هذا فلا احتياج إلى الزمان.

(**ومنه**)؛ أي من الدليل على وجود الزمان (**أنّه إذا فرضت حركة سريعة، وأخرى يساويها سرعة ابتدأت بعد الأولى وتركت معها فزمان هذه أقل[٤٣٣] من تلك؛ فقبوله الزيادة، والنقصان دلّ على وجوده.**)

– لا يمكن لأنّ الماهيّة لا توجب أن يكون بعض جزئيّاتها المعيّنة، صح هامش.

في.

– كون هذا الجزئيّ مقدّمًا على ذلك الجزئيّ؛ بل لا بدّ من أن يكون، صح هامش.

[٤٢٩] ن + في مقدر.

[٤٣٠] ب ن: الأجزاء.

– فالحركة كافية.

[٤٣٢] م – الزمان، صح هامش.

قبل.

في بعض الكتب ذُكر هذا البرهان على هذا الوجه، وفي بعض الكتب زِيدَ شيء آخر وهو أنّهما إن أخذا معًا وتُرِكَا معًا قَطَعَا مسافةً أكثر ممّا في الصورة الأولى، ولو فُرض جسم آخر أبطأ منهما أخذ مع أحدهما، وترك مع تركهما فإنّه قطع من المسافة أقلّ ممّا قَطَعَا.

فبين أخذ الأوّل، وتركه زمان يمكن فيه قطع مسافةٍ معيّنةٍ بسرعة معيّنةٍ،[٤٣٤] وقطع أقلّ من تلك المسافة ببطءٍ معيّنٍ، وبين أخذ الثاني، وتركه زمانٌ يمكن فيه قطع مسافةٍ أقلّ من ذلك بتلك السرعة.

فعلى تقدير المتن يكون الزمان قابلًا؛ لأنْ[٤٣٥] يكون زائدًا وناقصًا، وعلى التقدير الآخر يكون الزمان قابلًا لزيادة قطع المسافة ونقصانه، وقابلًا لأن[٤٣٦] يكون زائدًا أو ناقصًا أيضًا.

(**ومنع بأنّهما يتحقّقان في الفرضيّات، والعدمات، والمعدومات**)؛ أي منع أنّ قبول الزيادة والنقصان دالّ على الوجود بأنّ قبول الزيادة، وقبول النقصان يكونان في الفرضيّات؛ أي في أشياء تكون ثبوتها[٤٣٧] بفرض العقل كلزوم اللزوم، ونحوه فإنّه يقبل الزيادة والنقصان، وكذا العدمات: كعدم جبل من ياقوتٍ، وعدم بحر من زئبقٍ،[٤٣٨] ونحوهما ممّا[٤٣٩] يقبل الزيادة والنقصان، وكذا المعدومات فإنّ جبلًا من ياقوت أكبر[٤٤٠] من نصفه.

(**ثمّ البعض نفوه، فمن حججهم أنّه لو وُجد لا يكون واجبًا لانقضائه، ولا ممكنًا عرضًا؛ لأنّه يقتضي محلًّا معيّنًا؛ لكنّ تعلّقه بالموجود متغيّرًا أو لا، وبالمعدوم على السواء**)؛ أي لو كان عرضًا موجودًا يقتضي محلًّا متعيّنًا؛ لكن

ج – معيّنة؛ م – معيّنة، صح هامش.

ج + ما.

[٤٣٦] ج: لا.

[٤٣٧] ج م: ثبوتها يكون.

الزئبق: كدِرْهَم وزِبْرِج مُعَرَّبٌ، ومنه ما يُسْتقى من مَعْدنه، ومنه ما يُسْتَخْرَجُ من حِجارة مَعْدنيّة بالنار؛ ودخانُه يُهرِّب الحيّات، والعقارب من البيت، وما أقام منها قَتَلَه. القاموس المحيط للفيروزآباديّ «زبق»؛ عنصر فلزيّ سائل في درجة الحرارة العاديّة. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين. «زبق».

[٤٣٩] ج ن – ممّا.

[٤٤٠] ج: أكثر.

ليس له محلّ متعيّن؛ لأنّ تعلّقه بالموجود متغيّرًا[٤٤١] أو غير متغيّر وبالمعدوم على السواء.

(**يؤيّده لزومه على تقدير عدمه**)؛ أي لزومه على تقدير عدمه يؤيّد كون تعلّقه بالموجود، والمعدوم على السواء؛ لأنّه إذا فُرض أنّه ليس أمرًا دائميًّا يلزم تقدّم [١٤٤و] عدمه على وجوده أو تأخّره بالزمان[٤٤٢] عنه فالزمان يكون متعلّقًا بالعدم كما أنّه متعلّق بالوجود، ثمّ عطف على قوله: «**عرضًا**»؛ قوله:

(**ولا جوهرًا منقسمًا؛ لأنّ الزمان الموجود لو انقسم فعلًا أو وَهْمًا مطابقًا صار بعضه ماضيًا، وبعضه مستقبلًا وهما معدومان.**

فإن قلت: الحركة بمعنى الكون في الوسط موجودة مستمرّة فالزمان المنطبق عليها كذا.

قلت: الكون في الوسط معنى كلّيّ فمعنى استمرار وجوده وجود[٤٤٣] جزئيّاته[٤٤٤] الآنيّة على سبيل البدل، ولا غيرَ منقسمٍ[٤٤٥])؛ عطفٌ على قوله: «ولا جوهرًا منقسمًا».

(**لأنّ الزمان ما يقتضيه مفهوم "كان"، و"يكون" فيلزم احتياج الواجب -تعالى- إلى جواهر منقضية.**)

اعلم أنّ هذه القضيّة كافية لنفي وجود الزمان من غير احتياج إلى الترديدات السابقة بأن يُقال لو كان الزمان موجودًا لكان شيئًا يحتاج إليه مفهوم كان، ويكون.

فقولنا: «كان الله -تعالى-» يحتاج إلى وجود الزمان؛ فكون الواجب -تعالى- يكون محتاجًا إلى موجود آخر.

(**ومنها: أنّه لو وُجد لكان غير قارّ فمعناه: كان موجودًا في الماضي، ولم يبقَ في الحال فتسلسل**)؛ لأنّا نتكلّم في الماضي، فإنّه كان موجودًا في الماضي ولم يبق في الحال، وهكذا إلى غير النهاية.

[٤٤١] ج - متغيّرًا.

ج: بالذّات.

- وجوده وجود.

ن: وجوديّاته.

[٤٤٥] ب - منقسم، صح هامش.

(**ومنع أنّ معناه هذا**)؛ أي منع أنّ معنى الزمان على تقدير كونه غير قارٍّ أنّه كان في الماضي، ولم يبقَ في الحال.

(**بل معناه تقدّم جزء على جزء إلى غير النهاية.**

أقول: **فلا خلاص عن كون ماهيّته أمرًا إضافيًّا أو عدميًّا أو مركّبًا من آنات متتالية**)؛ لأنّه لما لم يكن قارًّا؛ فعدم القرار إن كان[٤٤٦] ماهيّتَه أو جزئَه؛ كان أمرًا عدميًّا، وإن لم يكن فإن كان تقدّم بعض أجزائه على بعض نفس ماهيّته، وجزئها؛ كان أمرًا إضافيًّا، وإن لم يكن شيء من ذلك ماهيّته؛ بل يكون أمرًا موجودًا؛ لكن غير قارٍّ يلزم تركّبه من آنات متتالية؛ لأنّه لما وُجد فإن كان له بقاء يكون قارًّا، وإن لم يكن له بقاء فكلّ جزءٍ منه يصير موجودًا فيعدم يوجد جزء آخر، والجزء الموجود لا يمكن أن ينقسم وإلّا يكون قارًّا فيلزم التتالي.

(**ومنها**: **لو وُجد كان بعض أجزائه قبل بعضٍ زمانًا، وما قيل**: **لا؛ بل ذاتًا، فقد مرّ جوابه**)؛ أي قد أجابوا بأنّا لا نسلّم أنّ بعض أجزائه يكون قبل بعضٍ زمانًا؛ بل يكون قبلًا بالذّات، فقد مرّ جواب هذا.

وهو أنّكم إن أردتم: أنّ الزمان هو نفس هذا المفهوم فهو أمر عقليّ، وإن أردتم أنّه شيء يصدق عليه أنّه قبل فجزئيّات الماهيّة لا تكون، كذا للتساوي.

(**واعلم أنّ حاصل[٤٤٨] هذه الأدلّة أنّه ليس أمرًا لا بدّ من وجوده.**)

هذه الأدلّة الدالّة[٤٤٩] على نفي الزمان لم تثبت بها نفي الزمان أصلاً؛ بل تثبت بها أنّه ليس أمرًا محتاجًا إليه لكون بعض الأشياء قبل بعض.

وذلك لأنّه ذكر في الدليل الأوّل: أنّه إن كان جوهرًا غير منقسم كان ما يقتضيه "كان" و"يكون"؛ فيلزم أن يكون وجود الواجب -تعالى- محتاجًا إلى زمان. [١٤٤ظ]

[٤٤٦] م - كان، صح هامش.
[٤٤٧] ج: الثاني.
م - حاصل، صح هامش.
[٤٤٩] ن - الدالّة.

فيُقال: إن كان موجودًا لا يكون مفهوم "كان الله[٤٥٠] -تعالى- [٤٥١]" محتاجًا إلى وجوده لا يلزم فساد.

وأمّا الدليل الثاني: فإنّما يلزم التسلسل على تقدير أنّ مفهوم "كان" يقتضي وجود الزمان الماضي، أمّا لو كان الزمان موجودًا من غير أن يكون معنى "كان" مقتضيًا وجود زمانٍ لا يلزم التسلسل.

وأمّا الثالث: وهو أنّه لو وُجد كان بعض أجزائه قبل بعض زمانًا فهذا إنّما يلزم لو كانت القبليّة مستلزمة للزمان

فاعلم أنّ حاصل هذه الأدلّة: أنّ الزمان ليس أمرًا يفتقر القبليّات إلى وجوده؛ (**لكن لا يمتنع عندنا أن يكون جوهرًا هو آنات متتالية**)؛ أي يوجد آنٌ قائمٌ بذاته فيعدم فيوجد آنٌ آخرُ.

(**لا احتياج إليها**)؛ أي في تحقّق مفهوم[٤٥٢] "كان" و"يكون"[٤٥٣] لئلّا يلزم احتياج[٤٥٤] وجود[٤٥٥] الواجب -تعالى- إلى الزمان.

(**ولا يحتاج هو إلى زمانٍ آخر**)؛ لئلّا يلزم التسلسل؛ (**بل يمتنع أن يكون موجودًا قديمًا؛ إذ لو كان قديمًا لكان لازمًا بلا واسطةٍ[٤٥٦] لوجود الواجب -تعالى-؛ إذ وجوده الدائم كافٍ لوجوده؛ لكنّ المقتضى لا يكون كذلك**)؛ أي لازمًا بلا واسطة[٤٥٧] لوجود الواجب -تعالى-

واعلم أنّه لما قال: **إنّه لا يمتنع أن يكون موجودًا؛ بل الممتنع أن يكون موجودًا قديمًا**؛ وردّ عليه أنّه حينئذ يكون حادثًا فيكون عدمه سابقًا عليه بالزمان فيلزم زمان[٤٥٨] آخر.

[٤٥٠] ج: أحد.

[٤٥١] ج - تعالى.

[٤٥٢] ج - مفهوم.

[٤٥٣] ب ن - ويكون.

[٤٥٤] ج - احتياج.

[٤٥٥] ج: وجوده.

[٤٥٦] ج: وسط.

[٤٥٧] ج: وسط.

[٤٥٨] ن - زمان.

وأجاب بقوله: (**واتّصال انقضاء عدمه بتجدّد وجوده كافٍ لتقدّم عدمه فلا يحتاج إلى وجود زمان؛ بل ينافيه**)؛ لأنّ كلّ شيءٍ اتّصل انقضاء[٤٥٩] عدمه بتجدّد وجوده فعدمه سابق على وجوده سبقًا لا يجتمع السابق مع المسبوق.

فاتّصال انقضاء العدم بتجدّد الوجود كافٍ لتحقّق هذا السبق فهذا السبق لا يحتاج إلى مقارنة الزمان؛ بل ينافي مقارنة الزمان؛ لأنّ السابق عدمُ الزمان واللاحقَ الزمانُ، وعدم الزمان لا يقارن الزمان، والزمان اللاحق لا يقارن الزمان؛ فظهر من هذا بطلان ما قيل: أنّه لو فُرض عدمه يلزم وجوده.

(**وينافي احتياجه إلى الحافظ.**)

اعلم أنّ اتّصال انقضاء عدمه بتجدّد وجوده.

قد يُراد به: اتّصال انقضاء[٤٦٠] عدم نوعه بوجود نوعه.

وقد يُراد به: اتّصال انقضاء عدم بعض جزئيّاته بوجود بعض جزئيّاته.

فبالمعنى الأوّل: كافٍ لتقدّم عدمه، ومنافٍ للاحتياج إلى مقارنة الزمان.

وبالمعنى الثاني: وهو مسلّم عندهم، ينافي الاحتياج إلى الحافظ؛ إذ هذا المعنى ثابت من غير أن يكون له حافظ.

(**فلا يحتاج إلى الحركة**)؛ لأنّ هذا الامتداد الزمانيّ السيّال الذي[٤٦١] ينقضي منه جزء، ويتجدّد جزء لا يحتاج إلى أن يتحرّك بتحرُّك[٤٦٢] شيءٍ.

(**لكن يقدّر بها؛ لأنّه لا يُعرف مقداره إلّا بأمر متشابهٍ متغيّرٍ، له حدود متميّزة**)؛ أي لا احتياج للامتداد الزمانيّ إلى الحركة؛ لكن يقدّر بالحركة؛ إذ لا بدّ لتقديره من أمرٍ متشابهٍ؛ أي غير مختلفٍ حتّى لو كان مختلفًا لا يصلح لأن يقع به التقدير. [١٤٥و]

ثمّ مع ذلك لا بدّ وأن يكون متغيّرًا؛ إذ لو لم يكن متغيّرًا لامتياز بعض أجزائه عن بعضٍ فلا يقع به التقدير[٤٦٣] فيجب أن يكون لأجزائه المتشابهة حدود متميّزة؛ كحركة الفلك الأعظم مثلًا فإنّه أمر متشابه لا يكون في بعض أجزائه

[٤٥٩] ج – انقضاء؛ ب – انقضاء، صح هامش
م – انقضاء، صح هامش.
[٤٦١] ب ن – الذي.
[٤٦٢] ج م ن – بتحرّك.
[٤٦٣] ب ن – ثمّ مع ذلك لا بدّ وأن يكون متغيّرًا إذ لو لم يكن متغيّرًا لامتياز بعض أجزائه عن بعض فلا يقع به التقدير.

أسرع وبعضه أبطأ، وهي متغيّرة، ولها حدود متميّزة: كطلوع الشمس، وغروبها وارتفاعها، ووصولها إلى دائرة نصف النهار؛ وكحركة القمر وتشكّلاته، فقُدّر الزمان بهذه الأشياء ﴿لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس، ٥/١٠]، كما نطق به الكتاب.

(**ثمّ يمكن حفظه بالحركة المستقيمة**)؛ أي لو قدّر بالحركة المستقيمة يمكن تقديره.

(**وما بين المختلفين لا يقدح في ضبطه**)؛ أي السكون الذي هو بين الحركتين المستقيمتين الختلفتين لا يقدح في ضبط الزمان؛ لأنّه سكون قليل آنيّ غير قادحٍ في الضبط.

ثمّ ما وقع في خاطري أنّ الزمان ليس شيئًا معيّنًا يحصل فيه الموجودات؛ بل كلّ شيء وُجد وبقي أو عُدم وامتدّ عدمه أو تحرّك وبقي جزئيّات حركته أو سكن وامتدّ سكونه حصل لكلّ واحد من[٤٦٤] امتداد هو الزمان؛ لكن هذا الامتداد غير ذلك الامتداد، وتلك،[٤٦٥] الامتدادات بعضها مقارن لبعض، وبعضها سابق على بعض.

ثمّ كلّ منها يقبل القلّة، والكثرة فأُريد امتداد آخر لتطبيق تلك الامتدادات عليه ليعلم كميّة كلٍّ منها، وكميّة امتداد بين بعضها وبعضها.

فأُختيرَ امتداد حركة الفلك الأعظم فهو مقدِّر ومعيار لهذه الامتدادات[٤٦٦] فليس الزمان امتدادًا واحدًا[٤٦٧] هو[٤٦٨] ظرف للاشياء. والله -تعالى- اعلم بالحقائق.

ج – من.

ب ن – الامتداد وتلك.

ج: هذا الامتداد.

ج: امتداد واحد.

ج – هو.

بالحقائق.

فصل
[فيما يتعلّق بمسائل مختلفة بالأفلاك]

(**أثبتوا للأفلاك نفوسًا مجرّدة بأنّ الحركة الحافظة[٤٧٠] للزمان دائمة، وقد مرّ أنّها إراديّة، فلا بدّ من إرادة كلّيّة؛ إذ الجزئيّات متصرّفة[٤٧١] فلا بدّ من إدراك كلّيّ، ومحلّه لا يكون جوهرًا وَضْعيًّا**)؛ أي مشار إليه حسًّا.

(**لأنّه إمّا جوهر فرد وهو محال أو جسم وهو منقسم فيلزم انقسام الحال وهو محال، وغير وضعيّ، لا يكون عقلًا؛ لأنّ جميع كمالاته حاصلة، والحركة الإراديّة ليست إلّا لطلب الكمال فيكون نفسًا، وأيضًا الرأي الكلّيّ لا ينبعث عنه شيء[٤٧٢] جزئيّ.**)

فإنّ الرأي الكلّيّ لا يتخصّص بجزئيّ دون آخر فلا يحصل منه أمر[٤٧٣] جزئيّ إلّا بسبب مخصّص يقترن به.

(**فلا بدّ من إرادة جزئيّة**)؛ ليحصل بسببها الجزئيّات، مثاله: أنّ الإنسان أراد تحصيل العلم فهذا رأي كلّيّ يطلب به كمالًا كلّيًّا وهو حصول العلم فلا بدّ له[٤٧٤] من أمور خارجيّة موصلة إلى ذلك الكمال فكلّ[٤٧٥] ما يوجد في الخارج يكون جزئيًّا؛ فلا بدّ من إرادة[٤٧٦] جزئيّة يحصل به الأسباب الجزئيّة الموصلة إلى كمالات جزئيّة؛ أي علوم جزئيّة مشتملة على ذلك[٤٧٧] الكمال الكلّيّ.

(**فلا بدّ من نفس مجرّدة تدرك الكليّات بالذّات، والجزئيّات بجسم الفلك** [١٤٥ظ] **فهي[٤٧٨] تفيض منها[٤٧٩]**)؛ أي من تلك النفس المجرّدة.

[٤٧٠] ج: حافظة.
[٤٧١] ن: منصرفة.
[٤٧٢] ج – شيء.
[٤٧٣] ب ن – أمر.
[٤٧٤] ن – له.
[٤٧٥] ن – فكلّ، صح هامش.
م: أرآء.
[٤٧٧] ب ن – ذلك.
[٤٧٨] ج – فهي.
[٤٧٩] ج – منها.

(**صورة جسمانيّة يتحرّك الفلك بها**) أراد بها الصورة الفلكيّة؛[٤٨٠] فهي من حيث تقوم المادّة تسمّى "صورة"، ومن حيث إنّها مبدأ للحركات، والسكنات تسمّى "طبيعة"، ومن حيث إنّها مبدأ للتغيّر في غيرها تسمّى "قوّة"

(**وقد عرفت ما يرد على المقدّمات**)؛ وهو ما ذكر من الاعتراضات على أنّ الحركة الحافظة للزمان دائمة، وعلى أنّ حركة الأفلاك إراديّة، وعلى أنّ الجوهر الفرد ممتنع.

ثمّ على تقدير تسليم[٤٨١] امتناع الجوهر الفرد؛ لِمَ لا يجوز أن يكون جوهرًا لا يمكن فيه القسمة الفعليّة؟

وسيأتي أيضًا في مباحث "النفس الناطقة" أنّ انقسام المحلّ لا يوجب انقسام العلم، ثمّ كون العقل حاصلًا له جميع كمالاته، وأنّ حركة الفلك لطلب الكمال؛ كلمات إقناعيّة طُرَفِيّة.[٤٨٢]

(**بقي ههنا أنّ الإدراك: إن كان حصول الصورة، ولا شكّ أنّ النفس تدرك الأجسام إمّا بالذّات أو بالواسطة فصورة الجسم كيف يحصل فيما ليس بجسم؟**)

نقول: إنّ الإدراك إن كان حصول الصورة في المدرِك؛ فصورة الجسم تحصل في النفس. لأنّ النفس تدرك الجزئيّات إمّا بالذّات كما هو عندنا أو بواسطة الجسم كما هو عندكم؛ فتدرك الأجسام الجزئيّة فتحصل فيها صور الأجسام الجزئيّة.

والنفس ليست بمنقسمة عندكم؛ فكيف يحصل المنقسم فيما ليس بمنقسم؟

فإن جاز هذا بأن لا يكون الحصول حلول السريان؛ فلِمَ لا يجوز أن يحصل ما ليس بمنقسم في المنقسم؟

وإن لم يكن الإدراك حصول الصورة يمكن أن يدرك المنقسم ما ليس بمنقسم.

(**على أنّ الحيوانات ليس لها نفوس مجرّدة عندكم، ثمّ لها إدراكات كلّيّة؛ إذ لولاها لا نقيس الأشياء على أمثالها.**)

[٤٨٠] ب ن – منها أي من تلك النفس المجرّدة صورة جسمانيّة يتحرّك الفلك بها أراد بها الصورة الفلكية.

[٤٨١] م – تسليم، صح هامش.

[٤٨٢] الطُّرْفةُ: كلُّ شيءٍ مستحدثٍ عجيبٍ، وجمعها: الطُرَفُ. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «طرف».

فإنّ الحيوان إذا رأى شيئًا مرغوبًا أو مهروبًا، ثمّ بعد ذلك يرى شيئًا مثل الأوّل يقيسه على الأوّل فيرغب فيه أو يهرب عنه؛ فلولا أنّ الصورة الكلّيّة المشتركة في المثلين حاصلة فيه كيف يقيس الثاني على الأوّل؟

(**ولِمَ لا يجوز أن يكون للعقل إدراك الجزئيّات على وجه كلّيّ، ويكون الأمر الجزئيّ منبعثًا منه؟**) أي لا احتياج إلى إثبات النفس؛ بل العقل كافٍ بأن يكون عالما بالجزئيّات على وجه كلّيّ.

ونسلّم أنّ العقل كمالاته حاصلة له،[٤٨٣] ونسلّم أيضًا أنّ حركة الفلك لطلب الكمال مع أنّهما في حيّز المنع.

فلم لا يجوز أن يكون كمالاته هي العلوم الجزئيّة على وجه كلّيّ؟ لكنّه يطلب أن يحصل له على وجه جزئيّ.

وما قلتم: إنّ الرأي الكلّيّ لا ينبعث عنه أمر جزئيّ نسلّمه أيضًا؛ لكنّ العلم بالجزئيّات على وجهٍ كلّيّ لِمَ لا يجوز أن ينبعث منه أمر جزئيّ فيكون محرّك الفلك هو العقل؟ فلا احتياج للأفلاك إلى النفوس لأجل الحركة الإراديّة.[٤٨٤]

(**وأثبتوا لها عقولًا بما مرّ أنّ الصادر من الواجب -تعالى- العقلُ وبأنّ نفس الفلك تطلب بالحركة خروجَ ما فيها من القوّة إلى الفعل شيئًا فشيئًا تشبيهًا بشيءٍ** [١٤٦و] **جميعُ كمالاته حاصلة بالفعل وهو العقل؛ وذلك لأنّ الكمال المطلوب لا يكون ممّا يحصل وقتًا ما لئلّا يسكن عند حصوله، ولا ممّا لا يحصل أبدًا؛ لأنّ الإرادة العقليّة لا تطلب المحال؛ بل شيئًا**)؛ أي بل الكمال المطلوب يكون شيئًا.

(**محصّل الذّات في الخارج ليس من شأنه**)؛ أي من شأن نفس الفلك (**أن يناله فهو التشبّه**)؛ أي فطلب ذلك الكمال هو التشبّه.

(**ثمّ لمّا كانت الحركة**[٤٨٥] **كثيرةً كانت العقول كثيرةً.**)

ثمّ عطف على الحجّة الثانية على إثبات العقل وهي قوله: «وبأنّ نفس الفلك» إلخ. قوله: (**وبأنّ الحافظة غير متناهية، والحركة التي مبدأها الجسم متناهية؛ لأنّها إن كانت غير متناهية؛ فإن كانت قسريّة فحركة الأصغر منه بذلك القسر زائدة على**

[٤٨٣] ب ن - له.

[٤٨٤] ج: الإراديّة.

[٤٨٥] ج + الحركة.

تلك فيلزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي، وإن كانت طبيعيّة فحركة الأعظم منه زائدة على تلك فيلزم ما ذكر؛ أي الحركة الحافظة للزمان غير متناهية، والحركة التي مبدأها الجسم متناهية؛[٤٨٦] لأنّها لو كانت غير متناهية فإمّا أن تكون قسريّة أو طبيعيّة.

والأوّل محال؛ لأنّا إذا فرضنا جسمًا ذا قوّةٍ غير متناهيةٍ[٤٨٧] يحرّك جسمًا آخر حركة[٤٨٨] غير متناهية من مبدأٍ مفروضٍ، ثمّ فرضنا ذلك الجسم الأوّل يحرك[٤٨٩] جسمًا أصغر من الجسم الثاني بتلك القوّة يجب أن يحرّك[٤٩٠] أكثر من حركة الجسم الثاني من ذلك المبدأ المفروض؛ فيلزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي، وهو الجانب المخالف لجانب المبدأ المفروض فيلزم انقطاع غير المتناهي وهو محال.

والثاني أيضًا محال؛ وهو أن تكون الحركة طبيعيّة؛ لأنّا فرضنا جسمًا له قوّة طبيعيّة يُحرّك[٤٩١] من مبدأ مفروض حركات غير متناهية.

ثمّ فرضنا جسمًا آخر أعظم من ذلك، وفرضناه ضعف ذلك الجسم، وفرضنا القوّة في الجسم الأعظم متشابهة للقوّة في الأصغر بحيث لو نُصّف الأعظم تشابهت القوّتان بالإطلاق.

فالقوّة في الجسم الأعظم أكثر من القوّة في الأصغر فحركة الأعظم تكون أكثر من حركة الأصغر؛ لأنّ التفاوت في الحركات الطبيعيّة بحسب تفاوت الفاعل فقط، وفي الحركات القسريّة بحسب القابل فقط.

وإذا كانت حركة الأعظم زائدة[٤٩٢] على حركة الأصغر لزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي وهو خلاف جانب المبدأ المفروض؛ فإذا ثبت أنّ الحركة ليست جسمانيّة تكون مبدأ الحركة مفارقًا.

[٤٨٦] ج: متناه.
[٤٨٧] ن – والأوّل محال؛ لأنّا إذا فرضنا جسمًا ذا قوّةٍ غير متناهية، صح هامش.
[٤٨٨] م – حركة، صح هامش.
م – يحرك، صح هامش.
[٤٩٠] ج: يحرّكه.
[٤٩١] ج: يحرّكه.
[٤٩٢] ج: زائدًا.

والمفارق: إمّا نفسٌ أو عقلٌ، وقد مرّ أنّ الحركة الفلكيّة لطلب الكمال، فالنفس تتحرّك[493] تشبّهًا بشيء كمالاتُه حاصلة له[494] بالفعل وهو العقل.

(**أقول: الدليل الأوّل قد مرّ بطلانه**)؛ أي الدليل الأوّل وهو ما مرّ أنّ الصادر من الواجب -تعالى- هو العقل؛ قد مرّ بطلانه في مسألة قدرة واجب الوجود -تعالى-

[١٤٦ظ] (**والثاني من الأساطير**)؛ الثاني هو قوله: «وبأنّ نفس الفلك» إلى آخره؛ لا عقل يدلّ عليه، ولا نقل يهدي إليه فهو من الحكايات الملفّقة[495] التي تُحكى في الشتاء على رؤس التنانير.

(**وأمّا الثالث: فالجسم الأصغر يتحرّك بذلك القسر أسرع من الأوّل ولم يكن حركة الأوّل غير متناهية في السرعة؛ بل بمعنى عدم الانقطاع فلا يلزم المحظور.**)

اعلم أنّ الإمام نصير الدين قال في **شرح الإشارات**:

«إنّ هذا الاعتراض مدفوع بأنّ المراد بالقوّة المذكورة هي التي لا نهاية لها باعتبار المدّة، والعدّة دون الشدّة على ما مرّ».[496]

فإنّه قال: «**إذا حرّك جسم بقوّة جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركاتٍ لا نهاية لها بحسب الامتداد[497] الزمانيّ أو بحسب العدّة في القوّة فإنّ غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل**».[498]

أقول: لفّق هذه الألفاظ ليضيّع ما هو المطلوب في إثباتها،[499] فالبحث هو أنّ الحافظة للزمان لا بدّ أن يتحرّك حركة غير متناهيةٍ في المدّة فلا يمكن أن يُحرّكه جسم آخر بطريق القسر.

[493] ج: تحرّك.
[494] ب م ن - له.
[495] الملفّقة: لَفَقَ الثوب، وهو أن يضُم شُقة إلى أخرى فيخيطها وبابه ضَرَبَ: وأحاديث مُلَفَّقَةٌ؛ أي أكاذيب مُزخرفة. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ. «لفق».
[496] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٧٦٧/٢.
[497] ج: بقوّته.
[498] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٧٦٨/٢.
[499] ج ن: أثنائها.

فهذا المعنى يمكن أن يكون بوجود جسم، له قوّة هذا[٥٠٠] التحريك، ويكون هذا الجسم المحرّك أبديًّا، ويكون قوّة هذا التحريك في هذا الجسم دائمًا فيجب أن يعقل[٥٠١] هذا المعنى؛ لأنّه لو وُجد هذا الجسم الأبديّ بهذه القوّة محرّكًا لذلك الجسم حركة دائميّة كلّ يومٍ مقدارًا معيّنًا، فلو فُرض جسم[٥٠٢] أصغر من ذلك الجسم، وفرضناه نصفه فذلك الجسم الآخر يحرّكه بتلك القوّة ضِعف تلك الحركة، ولا يلزم منه محال؛ لأنّ الحركتين الغير المتناهيتين يمكن أن يكون أحداهما[٥٠٣] زائدةً على الأخرى عندكم: كحركات الأفلاك.

فظهر أنّ قول صاحب **الإشارات** من مبدأ مفروض،[٥٠٤] وكذا قوله: «إنّه يلزم الزيادة على غير المتناهي في الجانب الغير المتناهي وهو خلاف جانب المبدأ»؛ مغالطة لأنّ بحثنا في الحركة الدوريّة فأين المبدأ، وأين الجهة التي هي خلاف المبدأ!

فصل

[في مزايا الأجسام السفليّة]

(**الأجسام السُفليّة بسيطة، ومركّبة: أمّا الأوّل فالعناصر، وكيفيّتها مشهورة.**

قالوا: النار يابسة؛ لأنّ حرارتها تفني الرطوبات، فقيل: تقبل الأشكال بسهولة فتكون رطبة.

وأجيب: بأن لا نسلّم ذلك في البسيطة، وإنّما اليابسة هي[٥٠٥] التى عندنا تفني الرطوبات فتكون يابسة مع سهولة القبول فالحقّ إنّها)؛ أي سهولة القبول (**قد تكون لليابس**)؛ كالرمل، والرماد.

(**وقد لا يكون للرطب**)؛ كالجمد.

[٥٠٠] ج – هذا، صح هامش.

[٥٠١] يفعل.

[٥٠٢] م – فرض جسم، صح هامش.

[٥٠٣] م – احداهما، صح هامش.

[٥٠٤] ج – مفروض؛ م – مفروض، صح هامش.

[٥٠٥] ج م + أقول.

(فهي وضدّه للّين والصلابة.)

فالشيء اليابس إذا كان فيه طبيعيّة الغَرْويّة؛[٥٠٦] فيلتصق بعض أجزائه بالبعض فيحدث فيه الصلابة فيحدث فيه[٥٠٧] عسر القبول.

وإن لم يكن فيه غرويّة: كالرماد، والرمل يكون فيه سهولة القبول والربط إذا انبسط أجزائه[٥٠٨] بالحرارة فيتخلخل فيكون فيه سهولة القبول، وإذا انقبض أجزائه بالبرد كالجمد يكون فيه عسر القبول.

(ثمّ حرارة الهواء متشكلة؛[٥٠٩] لأنّه إذا زال العارض وهو مسامتة الشمس يبرد وليس هذا للأرض؛ لأنّ ما قرُب منها أقلّ بردًا، وكذا رطوبته؛ لأنّه يفني الرطوبات كالنار.

وقيل: الماء منجمد طبعًا للبرد عند زوال المسخّن بالعرض. [١٤٧و]

قلت: إنّما ينجمد لبرودة الهواء، ولو كان كما توهّم كان باطنه أشدّ انجمادًا)؛ أي لو كان منجمدًا بالطبع يجب أن يكون باطنه أشدّ انجمادًا من ظاهره؛ لأنّ ظاهر الماء مماسّ للهواء وأمّا باطنه فغير مماسّ[٥١٠] بشيء يخرجه عن طبعه، ومع ذلك فالماء إنّما ينجمد بأن ينجمد أوّلًا[٥١١] ظاهره ويسري ذلك قليلاً قليلاً إلى أن يصل إلى شيء من باطنه؛ فهذا يدلّ على أنّه ليس من طبيعته الانجماد؛ بل إنّما ينجمد لمماسّة الهواء.

(ثمّ كثافة الأرض لا تدّل على بردها.)

قالوا: الأرض باردة؛ لأنّها كثيفة.

[٥٠٦] الغرويّة: الغِراءُ الذي يُلْصَق به الشيءُ يكون من السَّمَك تقول منه: غَرَوْتُ الجِلْدَ أي ألصَقْتُه بالغِراء وغَرَا السِّمَنُ قلبه يَغْرُوه غَرْوًا لَصِقَ به وغَطَّاه، قيل: الغِرَا بالمدِّ والقَصْرِ هو الذي يُلْصَقُ به الأَشياء، ويُتَّخذُ من أَطْرافِ الجُلود والسَّمَكِ، والاسم الغَزْوى. لسان العرب لابن منظور. «غرو».

[٥٠٧] ب ن - فيه؛ م - فيه، صح هامش.

[٥٠٨] م: أجزائها.

[٥٠٩] ن: مكتسبة.

[٥١٠] ج - فغير مماسّ؛ م - فغير مماس، صح هامش.

[٥١١] ج - أوّلاً

فنقول: الكثافة لا تدلّ على البرد؛ (**فإنّ النار**[٥١٢] **التي عندنا أكثف من الهواء، وأحرّ، ولا عسر قبولها على يبسها كما مرّ**)؛ أي قالوا: الأرض يابسة؛ لأنّ[٥١٣] عسر قبولها يدلّ على يبسها.

فقال: عسر القبول لا يدلّ على اليبس:[٥١٤] كالجمد.

فالحاصل أنّ هذه الكيفيّات التي تُوهّم أنّها تابعة للكيفيّات الأربع ليست تابعة لها؛ بل كلّ ذلك تابع للفطرة التي فَطَرَ الصانعُ الأشياءَ عليها فإنّه خَلَقَ الأشياء كما شاء، وإنّه جَمَعَ بين المتضادّات، ووضع النار في الماء.

فتبارك[٥١٥] الله أحسن الخالقين

مسألة

[في العناصر]

(**أثبتوا للعناصر**[٥١٦] **صورًا نوعيّة تنبعث منها كيفيّاتها المحسوسة، وفرّقوا بينها، وبين تلك الكيفيّات بأنّها تتبدّل**)؛ أي أثبتوا للعناصر صورًا نوعيّة تنبعث منها هذه الكيفيّات؛ لأنّ الناريّة هي الحرارة واليبس، والمائيّة هي البرودة والرطوبة.

وفرّقوا بين صورها، وكيفيّاتها بأنّ الكيفيّات تتبدّل (**كالماء المسخّن، وصورها محفوظة.**

فقال الإمام [فخر الدين الرازيّ]: «النار لا تبقى نارًا إذا زالت حرارتها».[٥١٧]

- النار.
- لأنها.

[٥١٤] ن: العسر.

[٥١٥] ج م: نسألك.

[٥١٦] العنصر: «هو الأصل الذي تتألّف منه الأجسام المختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٤

[٥١٧] **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ، ٢/٢٤٥

فأجاب المولى)؛ أي الإمام نصير الدين («**هذا مسلّم في البسيط، لا مطلقًا**»[٥١٨])؛ أي هذا المعنى[٥١٩] وهو أنّه إن زالت الحرارة لا تبقى نارًا مسلّم في النار البسيطة،[٥٢٠] لا مطلقًا.

(**أقول: ادّعى هذا في البسيط حيث قال: «والأمور المختلفة هي الصور الأربع النوعيّة التي أجسامها موادّ المركّبات».**[٥٢١])

اعلم أنّ في **الإشارات** أثبت للأركان الأربعة البسيطة صورًا نوعيّة، وفرّق بينها وبين الكيفيّات الأربع بأنّ الكيفيّة تتبدّل مع أنّ الصور محفوظة.[٥٢٢]

فقال الإمام [فخر الدين الرازيّ]: «إذا تبدلّت الكيفيّة لا يبقى ذلك النوع فإنّه إذا زالت الحرارة لا تبقى النار نارًا، ولا الهواء والأرض بعد زوال الميعان والجمود».[٥٢٣]

فقال الإمام نصير الدين:

«إنّ الحكم بذلك مطلقًا غير فمسلّم، وإنّ قيّد الحكم بالبسائط[٥٢٤] فمسلّم، وهو لا يقدح فيما قال الشيخ لأنّ استلزام الشيء كيفيّةً ما حال البسائط[٥٢٥] لا يدلّ على استلزامه إيّاها حالة التركيب، وقول الشيخ: "وربّما تبدلّت الكيفيّة" يدلّ على أنّه لم يحكم بذلك حكمًا كلّيًّا».[٥٢٦]

فأقول: هذا الجواب غير موجّه؛ لأنّ صاحب **الإشارات** يدّعي الفرق بين الصور النوعيّة للعناصر وبين كيفيّاتها الأربعة،[٥٢٧] والعناصر بسيطة؛ فزوال الكيفيّة مع بقاء الصورة.

[٥١٨] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسي، ٣٣٥/١.
[٥١٩] ج - أي هذا المعنى، صح هامش.
[٥٢٠] ب م: البسيط.
[٥٢١] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٣٩/١.
[٥٢٢] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٦
شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ، ١٨٦/٢
[٥٢٤] وفي المطبوع: بحال بساطتها. **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٤٢/١.

[٥٢٥] ب: البساطة.
[٥٢٦] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٤٢/١.
[٥٢٧] ب م: الأربع.

إن ادّعاه في البسائط يتوجّه عليه[٥٢٨] اعتراض الإمام [فخر الدين الرازيّ] وإن ادّعاه في المركّبات كيف يثبت مدّعاه؟ وهو الفرق بين الصورة النوعيّة للعناصر [١٤٧ظ] وبين كيفيّاتها؛ فظهر بطلان قوله: «إنّه ليس بقادحٍ فيما قاله الشيخ».

(**وبأنّ الكيفيّات تشتدّ وتضعف دون الصور.**)

قوله: «وبأنّ الكيفيّات» عطف على قوله: «بأنّها قد تتبدّل»؛ وهذه حجّة ثانية على الفرق بين الصورة النوعيّة وبين الكيفيّات.

(**فقال: ما ثبت به نوعيّة الكيفيّة[٥٢٩] لا تشتدّ، ولا تضعف.**)

اعلم أنّ الإمام [فخر الدين الرازيّ] اعترض على هذه الحجّة فقال:

«الدليل على أنّ الصورة لا تشتدّ، ولا تضعف.

أنّ القدر المعتبر في التقويم[٥٣٠] إن زال فقد بطل المقوّم،[٥٣١] ولا يكون هذا تناقصًا[٥٣٢] في الصورة؛ بل بطلانًا».[٥٣٣]

وإن لم يزل؛ بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته؛ بل في عوارضه.

فهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيّات؛ لأنّ القدر المعتبر في نوعيّة الكيفيّة إن زال فقد بطل الكيفيّة وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبرًا فيها؛ فعُلم أنّ ما يثبت به نوعيّة الكيفيّة لا يشتد ولا يضعف.

(**فحاصل جوابه مبنيّ على أنّها مقولة بالتشكيك فليست طبيعة نوعيّة، وقد عرفت فساده في أوائل الكتاب**)؛ أي حاصل جواب الإمام [فخر الدين الرازيّ] الذي أجاب به الإمام نصير الدين: مبنيّ على ما ذكرنا.

وقد أجاب بجواب مغلق الألفاظ عسر التوجيه حاصلة بكلام مضبوط.

[٥٢٨] ب - عليه، صح هامش.

[٥٢٩] م - نوعية الكيفية، صح هامش.

[٥٣٠] ج م: التقوّم.

[٥٣١] م: المتقوّم. | وفي المطبوع: المقوّم. **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ، ١٨٦/٢

[٥٣٢] وفي المطبوع: انتقاضا. **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ، ١٨٦/٢

[٥٣٣] **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ، ١٨٦/٢

[٥٣٤] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٤٢/١-٣٤٣.

أنّا نختار في الصورة أنّ القدر المتعبر في التقويم لم يزل؛ بل زال ما وراء ذلك؛ لا[٥٣٥] يمكن في الكيفيّات التي[٥٣٦] تشتّد وتضعف أن يقول أنّ[٥٣٧] القدر المعتبر في نوعيّة الكيفيّة لم يزل؛ بل زال ما وراء ذلك؛ إذ ليس فيها ذلك القدر المعتبر في نوعيّتها؛ إذ ليست لها طبيعة نوعيّة لأنّ الطبيعة النوعيّة لا تشتّد ولا تضعف.

لا يُقال: هذا أشدّ إنسانيّةً فتكون هذه الكيفيّات مقولة بالتشكيك على مصدوقاتها؛ فمعنى الشدّة أن يحلّ في محلّ كيفيّات متعاقبة يحدث في كلّ آن نوعٌ فينصرم فيحدث في آنٍ آخرَ نوعٌ آخرُ وهكذا إلى حدّ مخصوصٍ من غير أن يكون هذه الأنواع مشتركة في شيء من الذاتيّات؛ إذ لا اشتراك بينها[٥٣٨] إلاّ في مطلق الكيفيّة، ومطلق الكيفيّة[٥٣٩] ليس ذاتيًا لها؛ لكونه مقولاً بالتشكيك

فلهذا لا يصلح أن يكون تلك الأنواع مقوّمات للمحلّ، ولا يصلح المطلق لأن يكون مقوّمًا؛ لأنّه ليس حقيقة واحدة نوعيّة بخلاف الصورة لأنّها وأن تبدلّت فالمتبدّل لا يتبدّل إلّا هويّاتها؛ لأنّ الصورة التي قلنا: بأنّها مقوّمة[٥٤٠] لا يُراد بها: أمر[٥٤١] لا[٥٤٢] يمكن فيه الاشتداد، والضعف بالمعنى المذكور؛ فلهذا تصلح الصورة التي لا تشتدّ ولا تضعف للتقويم دون الكيفيّة القابلة[٥٤٣] لهما.

فعُلم أنّ مبنى الجواب: على أنّ المقول بالتشكيك ليس طبيعة نوعيّة، وقد عرفتَ فساده في أوّل الكتاب أنّ ما يحمل على شيء بـ"هوهو لا يكون لازمًا [١٤٨و] خارجيًا للمصدوق عليه إلّا في المشتقّات، فالحرارة بالنسبة إلى الحرارات ذاتيّة، وهي طبيعة نوعيّة. هذا غاية تلخيص هذا الموضوع من **شرح الإشارات**.[٥٤٤]

[٥٣٥] ج: ولا.
[٥٣٦] ج – التي.
[٥٣٧] ج – أنّ.
[٥٣٨] ن: هنا.
[٥٣٩] ج – الكيفيّة، صح هامش.
[٥٤٠] ج: ضعيفة.
[٥٤١] ج + زائد.
[٥٤٢] ج – لا
[٥٤٣] ج: المقابلة.
[٥٤٤] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٣٤٢-٣٥٠.

واعلم أنّه إن سلّم تحكُّماته وهي أنّه يحدث في كلّ آنٍ نوع آخر من الكيفيّة لا يقع فرق بينها وبين الصورة[٥٤٥] فإنّ الصورة إذا تبدّلت بالكون والفساد؛ فمعناه: أنّه تنعدم صورة نوعيّة وتحدث صورة أخرى بحيث لا يشتركان في طبيعة نوعيّة؛ فإن جاز[٥٤٦] هذا في المقوّم لِمَ لا يجوز ذلك؛ أي الشدّة والضعف في المقوّم.

وإن لم نسلّم هذا التحكّم؛ بل نقول:[٥٤٧] ظاهرٌ،[٥٤٨] الحرارة نوع، والحرارة الشديدة والضعيفة أصنافها فهي أولى بالتقويم من الصورة؛ لأنّ في الشدّة والضعف: الأصل باقٍ، وفي الصورة المتبدّلة بالكون والفساد ينعدم[٥٤٩] الفاسد[٥٥٠] بالكلّيّة ويحدث شيء آخر، ومثل هذا لا يصلح للتقويم أصلًا

(**وبأنّ الصور مقوّمات للهيولى، والأعراض لواحق**)؛ هذه حجّة ثالثة على الفرق بين الصور، والكيفيّات.

(**أقول: هذا على أصل الهيولى مسلّم؛ لكن لا نسلّم أن هذه الكيفيّات ليست كذلك على أنّ الحرارة تحدث بالحركة، وتشتدّ إلى أن تصير الهواء نارًا فلولا أنّ الحرارة في مرتبة معيّنة هي[٥٥١] الصورة النوعيّة للنار؛ بل تكون من لواحقها؛ يلزم كون الصورة تابعةً لما هو من لواحقها.**)

مسألة

[في أنّ انقلاب العناصر ممكن]

(**الأجزاء[٥٥٢] الأرضيّة تنقلب ماءً؛ كما يفعل أهل الإكسير[٥٥٣] في الحجر**)؛ فإنّهم يجعلون الأحجار مياهًا سيّالةً.

[٥٤٥] ب: الصور.
[٥٤٦] ج: قال.
[٥٤٧] ج – نقول.
[٥٤٨] ج ب ن – ظاهر.
[٥٤٩] ن: يعدم.
[٥٥٠] ب – الفاسد، صح هامش.
[٥٥١] ن + عين.
[٥٥٢] ب – الأجزاء، صح هامش.
[٥٥٣] ب – الأكسير، صح هامش.

(وبالعكس في المثانة، ومجاري الماء.)

أمّا المثانة: وهي موضع البول فإنّه تنعقد فيها الأحجار، وكما في مجاري الماء فإنّه تنعقد فيها الأحجار حتّى يضيق مجرى الماء.

(والماء هواء بتأثير الحرّ: كالأبخرة المتصاعدة وبالعكس بتأثير البرد: كالقطرات على ظاهر قدح[٥٥٤] فيه الجمد.)

وإنّما ذكر "القدح" لا "الكون"؛ لأنّ في الكون يمكن ذلك بطريق ترشّح الماء من باطنه إلى ظاهره بخلاف القدح الذي يكون من الزجاج أو الصُفْر.[٥٥٥]

(والهواء نارًا، وبالعكس: كنارٍ نوقدها، ونار[٥٥٦] تنطفئ، ويسمّونه "الكون" و"الفساد"؛ بمعنى[٥٥٧] أخذِ صورة،[٥٥٨] وخلعِ أخرى مع بقاء الهيولى.

وعندنا يمكن بقاء الذّات؛ أي الأجزاء التي لا يتجزّأ، وتغيّر الصفات، ويمكن فناء الذّات، وخلق أخرى بلا مادّة، ويدلّ على فناء أجزاء الهواء،[٥٥٩] أنّه إذا أُوقِدت نار في كوز، ووُضع على الماء منكوسًا يصعد الماء في الكوز؛ فلولا أنّ النار أفنت الهواء حتّى خلا الكوز، وكيف[٥٦٠] يصعد الماء؟)

إذ لا[٥٦١] يمكن أن يُقال: أنّ الهواء صار نارًا، وخرجت من مسامّ الكوز لأنّا إذا وضعنا اليد على ظاهر الكوز لا نحسّ الحرارة فلو خرجت النار من مسامّ الكوز[٥٦٢] لُأحْترِقت اليد.

(وأمّا الثانية -أي المركّبات-: فالبعض أحالوا وجود شيءٍ لا[٥٦٣] عن شيء)؛ أي اعتقدوا ذلك محالًا

[٥٥٤] القَدَحُ: الذي يُشرب فيه، وجمعه أقْداحٌ. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ. «قدح».

[٥٥٥] الصُفْرُ: بالضمّ نحاس يعمل منه الأواني. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ. «صفر».

[٥٥٦] ن: نارًا.

[٥٥٧] ج م: أي.

[٥٥٨] ج: صورتها.

[٥٥٩] ج – بلا مادّة، ويدلّ على فناء أجزاء الهواء ؛ م – بلا مادّة، ويدلّ على فناء أجزاء الهواء، صح هامش.

[٥٦٠] ج: كيف.

[٥٦١] ن: إذًا لم.

[٥٦٢] ب ن – الكوز.

[٥٦٣] ج – لا

(**وانقلاب الحقائق. فقالوا: بالخليط؛ أي لا يوجد شيء من الأركان صرفة؛ بل مختلطة من تلك الطبائع، وسائر الطبائع النوعيّة؛ لكن يسمّى باسم الغالب.** [١٤٨ظ]

فبعضهم قالوا: بالكمون[٥٦٤] **والبروز؛ فيبرز عند ملاقاة الغير ما كان كامنًا ويكمن ما كان بارزًا فيصير مغلوبًا.**

وبعضهم قالوا: بالنفوذ من الخارج؛ فإنّ الماء إنّما[٥٦٥] **يسخن بنفوذ أجزاء ناريّة من النار المجاورة له**)؛ وهذا باطل لأنّ المشاهدة تشهد بأنّهما لا يجتمعان.

(**ثمّ البعض**)؛ وهم قائلون بالمزاج (**قالوا: وجود النار الكثير كامنة في الحطب بلا إحراقه ممتنع، ونحن نشاهد الانقلاب في العناصر كما مرّ**)؛ أي نحن نشاهد الانقلاب الذي توهّموا أنّه انقلاب الحقائق مع أنّه ليس كذلك؛ فإن الأرض إذا صارت ماءً لم تنقلب حقيقة الأرض حقيقة[٥٦٦] الماء.

فإنّا فرضنا أنّ حقيقة الأرض: هي[٥٦٧] الجسم البسيط البارد اليابس المنجمد.

وحقيقة الماء: الجسم البسيط البارد الرطب السيّال؛ فالبارد اليابس هو البارد اليابس بالضرورة لا يصدق[٥٦٨] عليه البارد الرطب أصلاً؛ لكن الشيء الذي هو بارد، يابس، منجمد يمكن أن يصير باردًا، رطبًا، سيّالًا بأن ينعدم عن ذلك الشيء اليبس والانجماد ويوجد فيه الرطوبة، والسيلان سواء كان ذلك[٥٦٩] الشيء أجزاء لا يتجزّأ أو هيولى.

(**وظاهر أنّ النار لا تنزل من الأثير**[٥٧٠] **فيحدث هنا**)؛ أي لما ثبت أنّ النار التي نشاهدها لا تنزل من كرة النار فهي تحدث ههنا.

[٥٦٤] الكمون: «هو إستتارالشيء عن الحس كالزبد الذي في اللبن قبل ظهوره وكالدهن في السمسم». **مفاتيح العلوم للخوارزمي**، ص ١٦١

[٥٦٥] م - إنّما، صح هامش.

[٥٦٦] ب ن - حقيقة.

- هي.

[٥٦٨] ج - لا يصدق؛ م - لا يصدق، صح هامش.

- ذلك.

[٥٧٠] ج: الأثر. | الأثير: «هو غاز لطيف، اعتقد الإغريق أنّه عنصر كالعناصر إلاّ أنّه إلهي، وعزوا إليه الحركة، وحَسِبه الرواقيّون روحًا، واعتقد الديموقريطس أنه القدرة التي تحمل الكواكب والنجوم السماويّة في مدارها، ووصفه أريسطو بأنّه لا يفسد ولا يتغيّر تتركّب منه كلّ الكواكب فيما عدا الأرض المادّيّة، نسب إليه فلاسفة القرن السابع عشر أنّه الحافظ على المادّة واستمراريّتها (نظريّة التسهيل) والأجرام الأثيريّة هي الأجرام الفلكيّة وتُسمّى عالمًا علويًّا أيضًا». **المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي**، ص ٢٣

﴿**فتركّب المركّبات من الأركان فهي إذا امتزجت فإن لم تبقَ صورها لم تبقَ كيفيّاتها؛ فلا تحصل كيفيّة متوسّطة فلا بدّ من بقاء صورها فكلّ واحدة يفعل، وينفعل فهما**﴾؛ أي الفعل والانفعال؛ ﴿**إن كانا في الكيفيّة**[٥٧١] **فإنّ تقدّم الفعل على الانفعال صار الغالب مغلوبًا وإن تأخّر انعكس.**[٥٧٢]﴾

فإنّه إذا تقدّم فعله على انفعاله فبِفِعْله صار غالبًا فكيف يصير مغلوبًا؛ لأنّ الآخر صار مغلوبًا فلا يغلبه وإن تأخّر فعله عن انفعاله[٥٧٣] صار بانفعاله مغلوبًا فكيف يصير بفعله غالبًا؟ وإن كانا معًا كان الشيء غالبًا ومغلوبًا معًا بالنسبة إلى آخر.

﴿**ثمّ قالوا: فتنفعل**[٥٧٥] **صورة كلّ بكيفيّتها الفاعلة في مادّة الأخرى**﴾ المراد بالكيفيّة الفاعلة: الحرارة والبرودة، وأمّا الكيفية المنفعلة: فالرطوبة واليبوسة.

﴿**فينفعل بمعنى استحالتها في الكيفيّة لا**[٥٧٦] **أنّ**[٥٧٧] **الكيفيّة الفاعلة تصير منفعلة؛ فتحدث كيفية**[٥٧٨] **متوسّطة هي المزاج.**﴾

اعلم أنّ الإمام نصير الدين[٥٧٩] قد اعترض:

«بأنّ مذهبكم أنّ الصور إنّما تفعل في الموادّ التي هي غير موادّها بالكيفيّات الفاعلة، وهنا جعلتم الصورة[٥٨٠] فاعلة والكيفيّات منفعلة، فقد ناقضتم بوجهين:

أحدهما: إنّكم جعلتم[٥٨١] الصور فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيّات.

والثاني: إنّكم جعلتم الكيفيّة الفاعلة منفعلة».[٥٨٢]

[٥٧١] ن: بالكيفيّة.
[٥٧٢] ب م: العكس.
[٥٧٣] ج – عن انفعاله؛ ن: الانفعال.
[٥٧٤] ج – بالنسبة الى الآخر؛ م – بالنسبة الى الآخر، صح هامش.
[٥٧٥] ن: فيفعل.
[٥٧٦] ج – لا.
[٥٧٧] ج: لأنّ.
[٥٧٨] ن – كيفية.
[٥٧٩] ج م – نصير الدين.
[٥٨٠] ب م ن: الصور.
[٥٨١] ج: فعلتم.
[٥٨٢] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٣٤٨-٣٤٩.

فأجاب نصير الدين:[583]

[١٤٩و] «بأنّا لم نجعل الكيفيّات الفاعلة منفعلة؛ بل جعلنا المادّة منفعلة، وانفعالُها: استحالتُها في تلك الكيفيّات. وأيضًا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادّها بذاتها؛ بل بتلك الكيفيّات».[584]

والمراد[585] بالاستحالة: هو[586] التغيّر في الكيفيّة.

فقد قال في **شرح الإشارات**:

«إنّ تغيّرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان؛ لأنّ الصور لا تشتدّ ولا تضعف؛ بل في آنٍ ويسمّى فسادًا أو كونًا، وتغيّراتها بكيفيّاتها تقع في زمان لأنّها تشتدّ وتضعف ويسمّى استحالة».[587]

إذا عرفت هذا فالاستحالة ليست إلّا تغيّر الكيفيّة من حال الاشتداد إلى الضعف،[588] والانفعال ليس إلاّ هذا.

ثمّ قوله: «فإن لم تبقَ صورها لم تبقَ كيفيّاتها»؛ ممنوعة على ما يأتي.

ثمّ قوله: «وإن كانا معًا كان الشيء غالبًا ومغلوبًا معًا»؛ ممنوع، بل كلّ واحد يمنع فيه ما فيه[589] غلبة الآخر.

ثمّ اعلم أنّ هنا ثلاثة مذاهب: القول بالفشوّ والنفوذ، والقول بالكمون والبروز، والقول بالمزاج.

ففي **الإشارات** أبطل الأوّلين، وأثبت الثالث[590] فأبطل الأوّل بخمس حجج.[591]

[583] ب م ن – نصير الدين.

[584] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٤٨/١-٣٤٩.

[585] ب: المرادّ.

[586] ج ب م – هو.

[587] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٣٢١/١.

[588] ب ن – ويسمّى استحالة إذا عرفت هذا. فالاستحالة ليست إلاّ تغيّر الكيفيّة من حال الاشتداد إلى الضعف.

[589] ج – فيه ما فيه؛ م – فيه ما فيه، صح هامش.

[590] ج – الثالث.

[591] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧-٢٢٨. | ملاحظة: هذه الحجج الآتية ذكرها لا توجد بتلك الألفاظ في متن **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، والذي أشرنا إليها هي قريبة إليها بالعنى.

أحداها: «أنّ الحكّ وهو تحريك جسمٍ يابسٍ صلبٍ على جسم آخر يحدث الحرارة؛ بل الإحراق، وكذا الخَضْخَضَة[٥٩٢] تفيد الحرارة من غير وصول نار غريبة».[٥٩٣]

أقول: لا دلالة لهذه الحجّة على أنّ النار لا تنفذ.

غاية ما في الباب أنّه بيّن للحرارة سببًا آخر غير وصول النار من خارج.

سلّمنا أنّ مذهب الخصم ليس هذا، وثبت ما ليس مذهبهم[٥٩٤] لكنّ الحكيم ليس غرضه إلزام الخصم؛ بل بيان ما هو الحقّ فيمكن أن يكون الحقّ:[٥٩٥] أنّ الحرارة قد تحدث بأسباب آخر غير النار؛ لكنّ النار لا تؤثّر في شيءٍ إلّا وأن تنفذ فيه.

والثانية: «إنّ تسخُّن الماء إن كان بنفوذ النار ينبغي أن تتسخّن النّار[٥٩٦] في أجسام كثيرة المسامّ: كالخزف أسرع ممّا تتسخّن في أجسام مستحكمة الجرم: كالنَحاس، ونحوه».[٥٩٧]

أقول: لا دلالة لهذه الحجّة على هذا؛ لأنّه يمكن أن يكون سرعة تسخُّنه في النحاس بسبب أنّ النار الصرفة تنفذ فيه لقوّتها، ولطافتها فإذا اختلطت بالماء لا تبقى لها تلك القوّة واللطافة فلا يخرج من مسامّ النحاس؛ لكن يخرج من مسامّ الخزف لسعتها.

والثالثة: «أنّه لو صحّ ذلك المذهب فالإناء المملوء ماءً إذا شُدّ رأسه بحيث لا يخرج منه شيء يجب أن لا يتسخن ماؤه؛ لأنّه لا يمكن دخول النار فيه إلّا بعد خروج شيءٍ ممّا فيه لئلّا يلزم التداخل؛ لكنّ الإناء بحيث لا يخرج منه شيء ممّا فيه وهو الماء».[٥٩٨]

[٥٩٢] الخضخضة: خضخضَ يُخضخض، خضخضةً، ، وهو تحريك الماء ونحوه؛ خضخض السَّائلَ: رَجْرَجه، حرَّكه بشدَّة، وخَضْخَض الدواءَ قبل شُرْبه. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «خضخض».

[٥٩٣] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧-٢٢٨.

[٥٩٤] ن: مذهبه.

[٥٩٥] ن - الحقّ.

[٥٩٦] ن: الماء.

[٥٩٧] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧-٢٢٨.

[٥٩٨] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧-٢٢٨.

أقول: إن كان الخلاء ممكمًا يمكن أن يكون فيه خلاء يدخل فيه النار، وإن لم[٥٩٩] يكن ممكنًا فالنار؛

إمّا أن تفنى الموادّ التى تجاورها كما مرّ في الإناء التى توقد فيها النار ويُكبّ[٦٠٠] على الماء فإنّ الماء[٦٠١] يصعد فيه، وذلك لا يكون إلّا بإفناء مادّة الهواء. وإمّا أن تنفى الرطوبات فتحدث[٦٠٢] في المادّة تقشُّف، وانقباض فيصغر حجمها بعد ما كانت عظيمة الحجم، منبسطة الجرم بسبب الرطوبة فتستقرّ فيه النار من غير أن يخرج شيء ممّا[٦٠٣] فيه. [١٤٩ظ]

والرابعة: «أنّ القُمْقُمَة[٦٠٤] إذا مُلِئت ماءً، وشُدّ رأسها شدًّا وثيقًا، ووُضعت على نار قويّة فإنّها تنشقّ بعد صيرورة أكثر ماءها نارًا[٦٠٥] وتصوّت صوتًا هائلاً فحدوث السخونة، والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها، وخروج الماء منها يدلّ على الاستحالة والكون».[٦٠٦]

أقول: إن كان الغرض من هذه الحجّة إبطال النفوذ فلا دلالة عليه لما أوردناه في الحجّة الثانية، والثالثة وإن كان[٦٠٧] غرضه إثبات الكون والاستحالة فلا دلالة أيضًا لإمكان فناء مادّة الماء أو فناء رطوبتها كما مرّ.

والخامسة: «أنّه[٦٠٨] إذا وُضع شيء[٦٠٩] فوق الجمد فإنّه يبرد مع أنّ الأجزاء الباردة لا تصعد، وليس هناك شيء تفشو».

ب ن – إن لم.

ب ن – ممكنًا فالنار إمّا أن تفنى الموادّ التى يجاورها كما مرّ في الإناء التى توقد فيها النار ويكبّ.

ب ن – الماء.

– لا يكون إلاّ بإفناء مادّة الهواء، وإمّا أن تنفي الرطوبات فتحدث.

ن: ما.

[٦٠٤] القُمْقُمَةُ: وعاء من نحاس ذو عروتين. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ. «قمم».

ن + أو.

[٦٠٦] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧–٢٢٨.

ج: إذا.

[٦٠٨] وفي هامش ن: أي الماء.

– شيء.

يقسر. | **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧–٢٢٨.

أقول: هذا بيان أنّ ملاقاة البارد يوجب البرد؛ فهذا لا يبطل النفوذ وإن كان مذهب أحد الى[٦١١] أنّ ملاقاة الحارّ والبارد لا يوجب الحرّ والبرد، فالمشاهدة تكذبه.

ثمّ أبطل المذهب الثاني وهو الكمون، والبروز بأنّ النار الكثيرة التي تنفصل من[٦١٢] خشب الغضا[٦١٣] لا يمكن أن يكون موجودة بالفعل في باطنها غير محرقة إيّاها.[٦١٤]

فلمّا أبطل هذين المذهبين أمكن له إثبات المزاج؛ فإنّ القول بالمزاج لا يمكن مع أحد هذين المذهبين

فأقول: إبطال مذهب الفشوّ[٦١٥] يضرّ القائل بالمزاج؛ لأنّه إذا أمكن حدوث الكيفيّة بغير صورة العناصر، لا يمكن إثبات المزاج؛ إذ لا يمكن أن يُقال في إثبات المزاج إن[٦١٦] لم تبقَ صور العناصر لم تبقَ كيفيّاتها؛ إذ يمكن وجود الكيفيّات بأسباب آخر.

وكذا إبطال مذهب الكمون يضرّه؛ فإنّ الدليل الذي يبطل الكمون[٦١٧] وهو امتناع وجود النار في الخشب؛ يدلّ على امتناع وجود النار[٦١٨] في الأشياء من غير أن يحرقها.

فإنّ صورة النار إذا كانت موجودة، ولا شكّ في وجود المادّة فتكون النار موجودة فكيف لا تحرق محلّه؟

فإن قلتم: تكون النار موجودة بلا[٦١٩] كيفيّة؛ فصاحب الكمون يقول هكذا.

[٦١١] ج م - إلى.
[٦١٢] م: عن.
[٦١٣] ن: الغضاء. | الغضا: شجر من الأثل، خشبه صُلب وجمره يبقى زمانًا طويلاً لا ينطفئ، وفحمه صُلْب. أهل الغضا: أهل نجد؛ لكثرة الغضى عندهم. نار الغَضَا: نار مضيئة لا تنطفئ؛ لأن خشب الغضا من أصلب الخشب ينتظر على أحرّ من جَمْر الغَضَى. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «غصي».
[٦١٤] **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا، ص ٢٢٧-٢٢٨
[٦١٥] ن: النشر.
ج - إن، صح هامش.
[٦١٧] ن: كمون النار.
[٦١٨] ن - وهو امتناع وجود النار في الخشب يدلّ على امتناع وجود النار.
ن - بلا.

(ثمّ أحال البعض وجود[٦٢٠] صورة النار في الماء، فقالوا: لم تبقَ صورتها؛ بل حصلت صورة أخرى متوسّطة بينهما.

وعند بعضهم لا؛ بل صورة أخرى.)

ذُكر في الشفاء:

أنّ قومًا اخترعوا في قرب زماننا مذهبًا غريبًا. وقالوا: إنّ البسائط إذا امتزجت[٦٢١] وانفعل بعضها من بعض؛ تأدّى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد[٦٢٢] منها صورتها الخاصّة، وليس حينئذ صورة واحدة[٦٢٣] فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة.[٦٢٤]

فمنهم من جعل تلك الصورة أمرًا متوسّطًا بين صورها.

ومنهم من جعلها صورةً أخرى من النوعيّات.[٦٢٥]

وأبطل هذا المذهب بأنّه لا مزاج حينئذ؛ بل هو فساد، وكون لأنّ المزاج إنّما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها.

فإبطال[٦٢٦] هذا المذهب بهذا الدليل في غاية السقوط لأنّ الخصم يقول: نعم، لا مزاج بمعنى الكيفيّة المتوسّطة مع بقاء الأركان بأعيانها.

فإنّ النار غير موجودة في الذهب، وكذا الماء بما ذكرتم في نفي الكمون، والبروز فصورة الذهب ليست صورة متوسّطة بين صور الأركان؛ بل صورة نوعيّة.

فإذا ذكر في المتن هذه الاختلافات الكثيرة، والآراء الفاسدة، والتوهّمات الباطلة والحجج الداحضة.

[٦٢٠] ب: وجوده.

[٦٢١] ن: امزجت.

[٦٢٢] ج: الواحد.

[٦٢٣] ب ن – واحدة.

[٦٢٤] المثبت من المطبوع **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسيّ ٣٤٥/١؛ ج ب م ن – وصورة واحدة.

[٦٢٥] **الشفاء** لابن سينا، ٣٤٥/٢.

[٦٢٦] ب م ن: فأبطل.

قال: (**فعل[٦٢٧] لهم ما أوقعكم في هذه الظلمات إلاّ نسيانكم الفاعل الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا.**)

مسألة

[في الاعتدال الحقيقيّ]

(**قالوا: الاعتدال الحقيقيّ غير واقع؛ لأنّ المركّب إن مال إلى واحد من أحياز بسائط كان ترجيحًا بلا مرجّح، وإن لم يمل فميل كلّ منها[٦٢٨] إلى حيّزه لا يعوقه عائق فيعود إليه فلا يقع التركيب.**

أقول: بسائط المركّب غير المعتدل كانت مجتمعةً قبل التركيب في حيّز واحدٍ حتّى وقع التركيب، وذلك الحيّز غير طبيعيّ لبعضها فالذي حفظه فيه وهو الفاعل يحفظه في المعتدل.

ثمّ المركّبات أقسام، فمنها: الآثار العلويّة.[٦٢٩]

قالوا: الشمس إذا أشرقت على المياه، والأراضي الرطبة تحلّلت منها أجزاء هوائيّة تخالطها أجزاء مائيّة يُسمّى المركّب "بخارًا"، فيتصاعد إلى الجوّ.

فالمائيّة إن تحلّلت بالشمس صار الكلّ "هواءً" وإلّا بل وصل إلى الطبقة الزمهريريّة تكاثف، واجتمع وهو "السحاب" فإن لم يقوِ البرد يقطر "مطرًا" وإن قوي، ووصل إلى أجزائه قبل الاجتماع نزل "ثلجًا"، وبعد ما انجمد نزل "بردًا" وإن لم يصل إليها)؛ أي البرد إلى أجزائه؛ (**فإن كان كثيرًا صار "ضبابًا" وإن كان قليلًا وتكاثف ببرد الليل ولم ينجمد نزل "طلًّا"،[٦٣١] وإن انجمد نزل "صقيعًا"[٦٣٢] وإن لم يتكاثف بقي على الجوّ.**

[٦٢٧] ج: فقل.

[٦٢٨] ج: منهما؛ - إلى واحد من أحياز بسائط كان ترجيحًا بلا مرجّح، وإن لم يمل فميل، صح هامش.

[٦٢٩] ب - العلويّة، صح هامش.

[٦٣٠] ب - إن، صح هامش؛ ب: إن.

[٦٣١] الطَّلُّ: أضعف المطر، وجمعه طِلالٌ. تقول منه طُلَّتْ الأرض، وطَلَّها الندى. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ. «طلل».

[٦٣٢] الصَّقِيعُ: هو الذي يسقط من السماء بالليل شبيه بالثلج، وقد صُقِعَتِ الأرض فهي مَصْقُوعةٌ. مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ. «صقع».

وإذا أشرقت على أرض يابسة تحلّلت منها أجزاء أرضيّة[٦٣٣] **تخالطها**[٦٣٤] **أجزاء هوائيّة**[٦٣٥] **فيسمّى**[٦٣٦] **المركّب**[٦٣٧] **"دخانًا" فيختلط بالبخار، ويتصاعد إلى الزمهريريّة فينعقد البخار سحابًا ويحتبس**[٦٣٨] **فيه الدخان.**

فإن بقي على طبيعته طلب الصعود، وإن ثقُل طلب النزول، وكيف كان يمزّق السحاب فيحدث صوت الرعد؟

وقد يشتعل في الجوّ لشدّة الحركة فيحدث "البرق" إن كان لطيفًا، و"الصاعقة"[٦٣٩] **إن كان غليظًا، وإذا وصل الدخان إلى كرة النار، وانقطع اتّصاله عن الأرض.**

فإن كان لطيفًا فإن اشتعل، وبقي فيه الاشتعال يُرى، كان كوكبًا يقذف به وإن لم يشتعل؛ لكنّه احترق وثبت فيه الاحتراق يُرى ذا ذُوّابة[٦٤٠] **وإن كان غليظًا، ووصل إلى كرة النار يحدث منه علامات بنفوذ وجمد وقد يقف تحت كوكب** [١٥١ظ] **وإن لم ينقطع)**؛ أي اتّصاله إلى الأرض.

(يحترق، وينزل من السماء وهو الحريق، وإذا كثُف الدخان فينزل أو يردّه الحركة الدوريّة أو يتخلخل الهواء، ويندفع من جانب إلى جانب فيتموّج فيحدث الريح، وإذا التقى[٦٤١] **بآخر**[٦٤٢] **يحدث الزوابع.**[٦٤٣]

أقول: جميع ذلك أوهام مناقضة لأصولهم؛ فإنّ الطبقة الزمهريريّة تنافي حرارة الهواء طبعًا)؛ أي بين وجود الطبقة الزمهريريّة وبين حرارة الهواء طبعًا منافاة؛ لأنّ حرارة الهواء بالطبع توجب أن تكون تلك[٦٤٤] الطبقة حارّة.

ج: ناريّة؛ م: باردة.

٦٣٤ ب: خالطها.

ب – تخالطها أجزاء هوائيّة، صح هامش؛ ج م: أرضيّة.

ج ن: يسمّى.

٦٣٧ ج – المركّب؛ م – المركب، صح هامش.

٦٣٨ ن: يحبس.

٦٣٩ الصاعقة: هي الصوت مع النار، وقيل: هي صوت الرعد الشديد. **التعريفات للجرجانيّ**، ص ١٧٢

٦٤٠ الذوّابة: شديدةُ الحرّ. **تاج العروس للمرتضى الزبيديّ**. «ذوب».

ن + بأجزاء.

ج م ن – بآخر.

٦٤٣ الزوابع: جمع زَوْبَعَة. الزَّوْبَعةُ الإعصار، ويقال: أمّ زوبعة؛ وهي ريح تثير الغبار فيرتفع إلى السماء كأنّه عمود. **مختار الصحاح لأبي بكر الرازيّ**. «زبع».

– ذلك.

سلّمنا أنّ أسباب الحرارة الغريبة في الأرض وهي احتباس أشعّة الشمس لم تكن موجودة في تلك الطبقة فهذا لا يوجب البرد إذا كان سبب الحرّ وهو طبيعة الهواء موجودة فيها.

(وتراكم الغيم الهاطل[٦٤٥] في الأسحار طرفة عينٍ يكذّب ما ذكروا.)

فإنّا ننظر في الأسحار إلى السماء، وما فيها قدر راحة سحابًا، ثمّ ننظر، فإذًا الغيم الممطر متراكم فهذا الأمر يكذّب ما قالوا: فإنّ إشراق الشمس على المياه والأراضي الرطبة غير موجودة في الأسحار.

ثمّ تراكم مثل هذا السحاب لا يحدث[٦٤٦] طرفة عينٍ؛ بل لا بدّ وأن ترتفع الأبخرة، وتتكاشف شيئًا فشيئًا إلى أن تتراكم، ثمّ لا بدّ أن[٦٤٧] يكون فوق ذلك جسم صلب يمنع نفوذ الأبخرة: كالزجاج، ونحوه.

فإنّا نشاهد في الحمامات تصاعُد البخارات الكثيرة ومع ذلك لا يتقاطر شيءٌ من سقف الحمام إلّا من الزجاج أحيانًا،[٦٤٨] ونشاهد أيضًا في القرع، والإنبيق[٦٤٩] أنّ الأبخرة المتصاعدة لا تنزل ماءً إلّا وأن يكونا جسمين لا ينفذ فيهما الهواء: كالخزف المصبوغ أو الزجاج، ونحوهما فأين ذلك في الطبقة الزمهريريّة؟

فإنّهم قاسوا نزول المطر على نزول الماء في الأشياء المذكورة فلا بدّ وأن يكون الشرائط مَرعيّة.

(والبخار إن لم يكن فيه ناريّة لا يصعد فإنّ الهواء المحيط بنا لا يصعد؛ لأنّه في حيّزه لا سيّما إذا خالطه المائيّة)؛ فإنّ مخالطة المائيّة مانعة من الصعود.

(وإن كانت)؛ أي إن كانت فيه ناريّة **(يخمد بالهواء النار كما نشاهد)**؛ فلا يصعد إلى أن يصل إلى الطبقة الزمهريريّة.

(وكذا الدخان)؛ أي إن لم يكن فيه ناريّة لا يصعد، وإن كانت يخمد النار بالهواء فلا يصل إلى الزمهريريّة.

[٦٤٥] الهاطل: الهَطْل تتابع المطر، والدمع وسيلانه. يقال: هَطَلت السماء من باب ضَرَبَ وهَطَلَانًا، و تَهْطَالاً أيضا، وسحاب هَطِلٌ، ومطر هَطِلٌ كثير الهطلان وسحائب هُطّلٌ جمع هاطل. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ. «هطل».

[٦٤٦] ن: يحصل.

[٦٤٧] ج: وأن.

[٦٤٨] ن – ومع ذلك لا يتقاطر شيء من سقف الحمام إلاّ من الزجاج أحيانًا

[٦٤٩] الإنبيق: «جهاز تقطر بِهِ السوائل». **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «إنبيق».

(**وإن وصل فالذي عندنا أحرّ من ذلك**)؛ أي الدخان الذي عندنا أحرّ من الدخان الذي في الطبقة الزمهريريّة؛ لأنّ ما يتصعّد ينطفئ النار التي فيه بالهواء (**وليس لهذا قوّة الصعود وبحيث يحدث منه صوت الرعد، ولو نزل لرأيناه؛ لأنّه أكثف ممّا عندنا**)؛ أي صوت الرعد: إمّا أن يكون بالدخان الصاعد أو النازل، ولا يمكن بالصاعد؛ لأنّ الذي عندنا أحرّ ممّا[٦٥١] في[٦٥٢] الزمهريريّة فقوّة الصعود فيما[٦٥٣] عندنا أقوى مع ذلك ليس فيه قوّة الصعود بحيث يحدث منه صوت الرعد.

ولا يمكن بالنازل أيضًا؛ لأنّ النازل يكون أكثف ممّا عندنا لأنّ ما عندنا لا ينزل؛ بل يصعد فلا بدّ وأن يحدث فيه كثافة، وبرد حتّى ينزل. [١٥١و]

والذي عندنا مرئيّ فما هو أكثف منه فيكون[٦٥٤] مرئيًّا بالطريق الأولى فيجب أن ينزل[٦٥٥] من الجوّ، ويقع على الأرض بعد صوت الرعد أجسام كثيفة سود غاية السواد؛ لأنّ الدخان أسود فلو زاد سَخَنُه لزَادَ سوادُه؛[٦٥٦] لكن لم يشاهد أحد قطّ نزول مثل هذه الأجسام إلى الأرض.

(**ومحاكة الأشياء الرطبة لا تحدث النار**)؛ هذا منع السبب الذي ذكروا للبرق.

(**والدخان إذا كثُف فنزل؛ فحركته الطبيعيّة أقوى من تحريكه الهواء يُمْنة ويُسْرة قسرًا؛ إذ تلك في التزايد، وهذا في التناقض، ثمّ تلك لا تخرّب سقوفنا مع أنّ هذا تقطع الأشجار.**)

هذا منع سبب حدوث الريح بسبب نزول الدخان الكثيف.

وتقريره: أنّ نزوله إن كان سببًا لحدوث الريح [٦٥٧] فالدخان بسبب نزوله يخرق الهواء فيحرّك الهواء يُمنة ويُسرة، فله حركة طبيعيّة وهي حركته إلى السفل، وتحريك الهواء يمنة ويسرة[٦٥٨] بالقسر.

ج: يصعد.
[٦٥١] ج – ممّا.
[٦٥٢] ج: من.
[٦٥٣] ج: ممّا.
[٦٥٤] ن م: يكون.
ج + كما.
[٦٥٦] ج: سواد.
[٦٥٧] ج م – لحدوث الريح.
[٦٥٨] ن – فله حركة طبيعيّة وهي حركته إلى الأسفل وتحريك الهواء يمنة ويسرة، صح هامش.

والحركة الطبيعيّة أقوى من الحركة الحاصلة بهذا التحريك القسريّ؛ لأنّ الحركة الطبيعيّة كلّما زادت تصير أقوى، والحركة الحاصلة من التحريك القسريّ كلّما زادت تصير أضعف.

فحركة الهواء يُمْنَة ويسرة إذا بعُدت عن المحرّك[٦٥٩] تكون في غاية الضعف، ومع ذلك حركة الهواء تقلع الأشجار، والدخان النازل لم يخرّب سقوفنا قطُّ؛[٦٦٠] فعُلم أنّ سبب حدوث الريح ليس هذا.

واعلم أنّه لم يذكر في المتن منع أسباب[٦٦١] ما نشاهد من ذي الذوّابة، ونحوه؛ لأنّهم ذكروا سبب حدوث هذه الأشياء وصول الدخان إلى كرة النار.

وقد أبطل في المتن تصاعد الدخان مسافة بعيدة بأنّه إن لم تكن فيه ناريّة لا تصعد وإن كانت[٦٦٢] تخمد بالهواء.

فعُلم من ذلك أنّه لا يصل إلى الطبقة الزمهريريّة ولو وصل إليها لا يتجاوز عنها لشدّة برد تلك الطبقة فيكثف غاية الكثافة فكيف يصل إلى كرة النار؟

فلمّا كان هذا مستفادًا ممّا تقدّم لم يحتجّ إلى ذكره.

ثمّ بيّن سبب نزول المطر على الوجه الذي جاء في كلام الله -تعالى-؛ فقال: (**فلمّا تبيّن أنّ هذه الحركات**) كحركات الرياح، والسحب، ونحو ذلك؛ (**ليست طبيعيّة، ولا إراديّة؛ كانت قسريّة، والقاسر: هو الصانع -تعالى- تقدّس إمّا بلا واسطةٍ أو بواسطة فاعل شديد القوى تارةً بلا مادّةٍ كما قال:** ﴿وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾ [الرعد، ٢١/٣١]، **وأخرى بها كما قال الله -تعالى-:** ﴿اَللّٰهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [فاطر، ٩/٥٣].) فإنّه لما أرسل الرياح الباردة جعل الهواء كثيفًا فانعقد السحاب.

(**فيبسطه في السماء كيف يشاء.**

ب ن: المحرك.

ج: فقط.

[٦٦١] م - أسباب، صح هامش.

[٦٦٢] ب - كانت، صح هامش.

وقالوا: في سبب الهالة[٦٦٣] أنّه قد عُلم أنّ شعاع البصر إذا اتّصل إلى سطح المرآة على زاوية وتسمّى زاوية الاتّصال انفصل عنه على مثلها إلى شيء فيراه وتسمّى زاوية الانفصال ففي القائمة يرى وجهه وفي الحادّة شيئًا في خلاف جهة وضعه إلى المرآة كوضع المُبصِر إليها، فإذا ارتفعت[٦٦٤] أجزاء رشية صقيلة:[٦٦٥] كهيئة الدائرة وراء غيم رقيق أدّت ضوء القمر؛ لأنّ المرآة إذا صغرت أدّت الضوء لا الشكل.) [١٥١ظ]

اعلم أنّ هذا مبنيّ على أنّ سبب الرؤية خروج الشعاع من البصر، واتّصاله إلى المرئيّ.

ثمّ سبب رؤية الأشياء في المرآة، ونحوها أنّه إذا اتّصل الشعاع إلى شيء صقيل[٦٦٦] غليظ لا يمكن النفوذ؛ رجع على الهيئة التي اتّصل فإن اتّصل على زاوية قائمة ترجع على زاوية قائمة فيصل إلى الرائي فيرى وجهه.

وإن اتّصل[٦٦٧] على زاوية غير قائمة رجعت على زاوية مثل تلك الزاوية[٦٦٨] في خلاف جهة الرائي، ويتّصل إلى شيءٍ فيرى ذلك الشيء فالزاوية الأولى تسمّى "زاوية[٦٦٩] الاتصال"، والثانية "زاوية الانفصال"

وعبارة الإمام في **المباحث المشرقيّة**:[٦٧٠]

---

[٦٦٣] الهالة: دارة الْقَمَر أَو دَائِرَة من الضَّوْء تحيط بجرم سماوي. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «الهالة»؛ **الهالة**: «تحدث من أجزاء ثقيلة صغيرة حدثت في الجوّ، وأحاطت بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه وانعكس من الأجزاء الثقيلة شعاع البصر إلى القمر؛ لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء؛ فيرى ضوء القمر، ولا يرى شكله؛ لأن المرآة كانت ضغيرة ولا يُرى شكل المرئيّ فيها فيؤدّي كلّ واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر فترى دائرة مضيئة وهي الهالة». هذا الإيضاح من كتاب **النجاة** لابن سينا، ١/٢٣٤

[٦٦٤] ب ن: إن اتّفقت.

[٦٦٥] ن – الصقيلة.

[٦٦٦] الصقيلة: صَقَل السيف، وسقله أيضا صَقْلًا من باب نصر وصِقالًا، المجلو يُقال: سيف صقيل، ومعدن صقيل. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «صقل».

[٦٦٧] ب ن – فإن اتّصل على زاوية قائمة ترجع على زاوية قائمة فيصل إلى الرائي فيرى وجهه وإن اتّصل.

[٦٦٨] ج + الزاوية.

[٦٦٩] ب ن – مثل تلك الزاوية في خلاف جهة الرائي ويتّصل إلى شيء فيرى ذلك الشيء فالزاوية الأولى تسمّى زاوية.

[٦٧٠] المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات لفخر الدين الرازي. كتاب يشتمل على علمي الإلهيّات، والطبيعيّات. وله طبعات مختلفة.

«هذا إذا وقع الضوء من جسم مضيء على جسم مضيء فإنّه ينعكس الضوء من ذلك الصقيل إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل[٦٧١] كوضع المضيء من ذلك الصقيل بشرط أن يكون جهته مخالفة لجهة المضيء».[٦٧٢]

وعبارة **تنزيل الأفكار**:

«هكذا ضوء البصر وغيره إذا وقع على صقيل انعكس إلى جسم وضعه من الصقيل: كوضع المضيء منه إذا لم يكن جهته مخالفة لجهة المضيء»؛[٦٧٤]

فبيْن العبارتين يترآ؛ أي تناقُض حيث جعل الإمام مخالفة الجهة شرط الانعكاس.

وفي **التنزيل** جعل عدم مخالفة الجهة شرطًا.[٦٧٥]

وفي **حكمة المطالع**[٦٧٦] تابع الإمام،[٦٧٧] وفي **حكمة العين**[٦٧٨] تابع **التنزيل**.

[٦٧١] ب - الصقيل إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل، صح هامش.

المباحث المشرقية لفخر الدين الرازيّ، ٢٩٩/٢

المقصود منه بـ"**تنزيل الأفكار**" هو كتاب **تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار** لأثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٦٦٣هـ-/١٢٥٦م): هذا كتاب موسوعيّ يتكوّن من ثلاث أقسام فهي: المنطق، والعلم الإلهي، والطبيعيّ. ولم يطبع الكتاب، ولها نسخ متعدّدة في المكتبات المختلفة مثل: قسم راغب باشا، المكتبة السليمانيّة تحت الرقم: ٨١٨. ونحن بدأنا بتحقيق هذا الكتاب بعون الله تعالى مع مقابلة النسخ بالدراسة.

أثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٦٦٣هـ-/١٢٥٦م): منطقيّ، فلكيّ اشتغل بكثير من العلوم منها: الحكمة، والطبيعيات، والفلك وغير ذلك. ومن شيوخه: قطب الدين إبراهيم المصري. قرأ عليه الإشارات والتنبيهات، أبو الفتح كمال الدين يونس الموصليّ، ومن تلاميذه: القاضي شمس الدين أبو عبد الله الأصفهانيّ محمد بن عباد العجليّ، أبو عبد الله زكريا بن محمد القزوينيّ صاحب كتاب عجائب المخلوقات، شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن خلكان الإربلي. وله كثير من كتب موسوعيّة تتكوّن على المنطق والطبيعيّات والإلهيّات منها: **تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، ومراصد المقاصد، ومنتهى الأفكار، وهداية الحكمة، وزبدة الأسرار، والمطالع، وكشف الحقائق، وبيان الأسرار، والإيساغوجي**. انظر: **الأعلام** للزركليّ ٢٧٩/٢

تنزيل الأفكار في تعديل الأفكار لأثير الدين الأبهريّ، ٨٨و-٨٩ظ.

ج: شرط. | تنزيل الأفكار لأثير الدين الأبهريّ، ٨٩ظ.

المقصود منه بـ"**حكمة المطالع**" هو "**كتاب المطالع**" لأثير الدين الأبهريّ. وهذا الكتاب أو الرسالة يشتمل على المنطق، والعلم الإلهيّ والطبيعيّ ملخّصة كما أفاده الأبهريّ في نهاية الكتاب بأنّه خلاصة في هذه العلوم. وهذا الكتاب لم يطبع بعدُ، وله نسخ في المكتبات. وأحد هذه النسخ يوجد في ضمن مجموعة بخطّ عليّ بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ؛ وهو تلميذ أثير الدين الأبهري. مكتبة كوبريللي تحت الرقم: ١٦١٨

[٦٧٧] **كتاب المطالع** لأثير الدين الأبهريّ، ١١٨ظ.

حكمة العين لنجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ الكاتبيّ القزوينيّ (ت. ٦٧٥هـ/١٢٧٧م). هو كتاب يحتوي على المنطق والإلهيّات والطبيعيّات. وللكتاب كثير من الشروح، والحواشي والتعليقات.

حكمة العين لعلي بن عمر الكاتبيّ القزوينيّ، ص ١٤٧

أقول لا تناقض؛ بل مرجع الضمير مختلف؛ فقول الإمام: «بشرط أن يكون جهته»؛ أي جهة[٦٨٠] الآخر «مخالفة لجهة المضيء»؛ بالنسبة إلى الصقيل.

وقول **التنزيل**: «إذا لم يكن جهته»؛ أي جهة الصقيل[٦٨١] «مخالفة لجهة المضيء بالنسبة إلى ذلك الجسم، فهنا ثلاثة أجسام: المضيء، والصقيل، والجسم الآخر. فالصقيل واقع بينهما فبالنسبة إلى الصقيل وقع[٦٨٢] المضيء والجسم[٦٨٣] الآخر في جهتين مختلفتين؛ كما قال الإمام. وبالنسبة إلى الجسم[٦٨٥] الآخر وقع[٦٨٦] الصقيل،[٦٨٧] والمضيء في جهة واحدة، ثمّ ذلك الصقيل إن كان كثيرًا أدّى الضوءَ والشكلَ، وإذا كان صغيرًا أدّى الضوء لا الشكل. فإذا عرفت سبب رؤية الأشياء في المرآة؛ فسبب رؤية الهالة ارتفاع أجزاء رشية صقيلة: كهيئة الدائرة فيصير كلّ من تلك الأجزاء[٦٨٨] كالمرآة، فينعكس ضوء البصر منها إلى القمر؛ لكنّها صغيرة فترى من كلّ[٦٨٩] واحدٍ منها ضوء القمر دون شكله، فيتخيّل دائرة مضيئة هي الهالة».[٦٩٠] هذا ما ذُكر في **تنزيل الأفكار**.

فهذا مبنيّ على أنّ سبب الرؤية خروج الشعاع وسبب رؤية الشيء[٦٩١] في المرآة انعكاس ضوء البصر من المرآة إلى الشيء.

ففي المتن أبطل كلّ ذلك فقال:

(**أقول: سبب الرؤية عندنا ليس خروج الشعاع لأنّه**)؛ أي الشعاع (**إن كان جسمًا لا ينتقل دفعةً إلى الأفلاك ولو كان عرضًا لا ينتقل**)؛ لأنّ الانتقال في العرض محال (**فلا ينعكس.**) [١٥٢و]

ن – أي جهة.

[٦٨١] ب – الصقيل، صح هامش؛ ن: الصيقل.

ب ن: وضع.

ب – والجسم، صح هامش.

[٦٨٤] **المباحث المشرقيّة** لفخر الدين الرازيّ، ٢/٢٩٩-٢٠٢.

ب – الجسم، صح هامش.

ن: وضع.

ن: الصيقل.

م – الاجزاء، صح هامش.

ب – كلّ، صح هامش.

[٦٩٠] **تنزيل الأفكار** لأثير الدين الأبهريّ، ٨٩ظ.

ج – الشيء؛ ب – الشيء، صح هامش.

هذا إبطال أنّ سبب رؤية الأشياء في المرآة انعكاس شعاع البصر؛ فإنّ الانعكاس انتقال، والانتقال محال.

(**ثمّ كلامهم يفيد أنّ هذا بسبب النظر، ولا شكّ أنّ وقوع**[٦٩٢] **الضوء من الشمس في المرآة على الجدار**[٦٩٣] **سواء نظرنا إليها أو لا يكذّب ذلك**)؛ أي كلامهم يفيد أنّ الهالة مجرّد خيالٍ، لا تحقُّقَ له[٦٩٤] في الخارج؛ بل يتخيّل بسبب النظر كما أنّا نرى الأشياء في المرآة، وليس لها تحقّق في الخارج؛ بل محض خيالٍ، فكذا هذا.

فقال في المتن: (**وقوع ضوء الشمس من المرآة على الجدار يكذّب هذا**)؛ وإنّما يكذّبه لأنّ حاصل قولهم: إن سبب رؤية الشكل أو الضوء في المرآة هو أنّ شعاع البصر في المرآة[٦٩٥] ينعكس من المرآة[٦٩٦] إلى ذلك الشيء سواء كان ذلك الشيء شمسًا أو قمرًا أو غير ذلك.

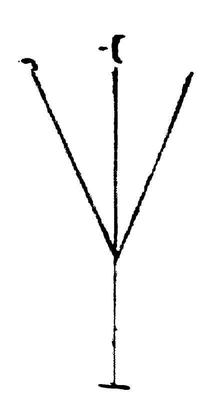
فسبب رؤية الشمس في المرآة أنّ شعاع البصر ينعكس من المرآة إلى الشمس، فلولا النظر لا يتحقّق الانعكاس؛ لكنّ[٦٩٧] وقوع ضوء الشمس من المرآة[٦٩٨] على الجدار سواء نظرنا إلى المرآة أو لا يكذّب هذا المعنى؛ بل ضوء الشمس قد وقع على المرآة، ثمّ منها على جزء من الجدار فإذا كان البصر واقعًا في ذلك الجزء من الجدار نرى ضوء الشمس أو شكلها في المرآة.

فكذا هنا يقع ضوء القمر على أجزاء الغيم من غير أن يكون ذلك الوقوع أمرًا خياليًّا، ثمّ ينعكس منها على بعض مواضع الأرض،[٦٩٩] فإن كنّا في ذلك الموضع ناظرين إلى أجزاء الغيم نرى ضوء القمر فيها، ثمّ إذا أبطل أنّ سبب الرؤية في المرآة ما ذكروا، بيّن سببًا آخر فقال:

[٦٩٢] ن + ضوء الشمس في المرآة على الجدار.
[٦٩٣] ب – الضوء من الشمس في المرآة على الجدار، صح هامش.
[٦٩٤] ب – له، صح هامش.
[٦٩٥] ج ن – في المرآة.
[٦٩٦] ن + رؤية الشمس.
[٦٩٧] ب ن – لكنّ.
[٦٩٨] ب – المرآة، صح هامش.
[٦٩٩] ن – الوقوع أمرًا خياليًّا ثمّ ينعكس منها على بعض مواضع الأرض، صح هامش.

(فعُلم أنّ من شأن الصقيل أنّ كلّ شيءٍ يخرج منه خطّ مستقيم إلى عمقه المتخيّل يرتسم خياله فيه في جهة ذلك الشيء على الوضع الحاصل له فوقه، فإذا نظرنا فيه نرى من ذلك ما يقابل بصرنا.)

اعلم أنّ للصقيل عمقًا متخيّلًا، فكلّ شيءٍ يخرج منه خطّ مستقيم إلى سطح الصقيل، وينفذ في عمقه بتخيّل صورة ذلك الشيء في عمقه حتّى لو كان الشيء موازيًا لسطح الصقيل فإنّه لو أُخرج منه خطّ إلى سطح الصقيل لا ينفذ في عمقه؛ فخياله لا يرتسم في عمق الصقيل كما إذا فرضنا خطّ "أ" "ب" "ج" "د"[٧٠٠] سطح الصقيل،[٧٠١] وفرضنا نقطة "ج" موازية[٧٠٢] لسطح "أ" "ب"؛ أي بحيث لو أُخرج خطّ من نقطة "ج" إلى "أ" "ب" ينطبق بعضه على خطّ "أ" "ب" فحينئذ لا يرتسم خياله في عمق الصقيل فلا بدّ أن يكون نقطة "ج" مرتفعة عن[٧٠٣] الخطّ الذي ينطبق على "أ" "ب"



ويجب أن يكون ذلك الارتفاع مقدارًا[٧٠٤] يدركه[٧٠٥] الحسّ، وذلك يختلف بالقرب، والبعد؛ فإذا كان الشيء متّصلًا بطرف الصقيل يكفي أقلّ ارتفاع وإن زاد البعد؛ يجب أن يزيد الارتفاع.

[٧٠٠] ب م ن – خطّ "أ" "ب" "ج" "

[٧٠١] ب م ن + "أ" "ب"

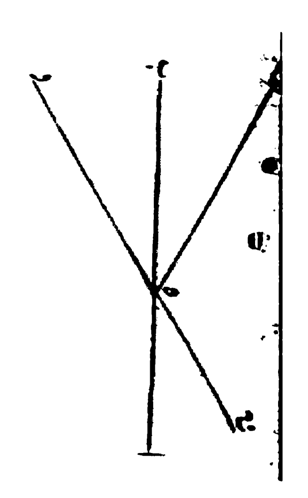
[٧٠٢] ج: موازيًا.

[٧٠٣] ب ن: من.

[٧٠٤] ب: مقدار.

[٧٠٥] ج: يكذّبه.

وكذا شرط[٧٠٦] الرؤية في المرآة هذا؛ أي يجب أن يكون البصر مرتفعًا عن السطح الصقيل كما قلنا؛ فلهذا إذا كان الصقيل واقعًا فيما بين الرائي، والمَرْئيّ لا يمكن رؤيتُه في ذلك الصقيل؛ بل يجب أن يكون البصر، وذلك الشيء بعيدين عن أن يقع الصقيل فيما بينهما. [١٥٢ظ]



ثمّ إنّما يرتسم ذلك الشيء في العمق المتخيّل في جهة ذلك الشيء فإنّ لسطح المرآة جهة في جانب "أ"، وجهة في جانب "ب"، وذلك الشيء "ط"؛ فيرتسم في عمقه في جهة "ب"، لا في جهة "أ"؛ فخياله المرتسم هو "د"[٧٠٧] فيرتسم[٧٠٨] في العمق على الوضع الحاصل لذلك الشيء فوق الصقيل فإذا ارتسم فيه؛ فنظرنا في المرآة، وكلّ ما يقابل بصرنا[٧٠٩] من الأشياء المرتسمة في عمقه نرى ما يقابل بصرنا، ثمّ مقابلة بصرنا عمقه مشروط بالشرط المذكور؛ أي يجب أن يكون البصر مرتفعًا عن سطح المرآة بعين ما ذكرنا.

فإذا كان المرآة واقعة بين البصر، وذلك المرئيّ لا يمكن أن يرى فيه؛ بل لا بدّ أن يكون البصر، والمرئيّ بعيدين عن أن يقع المرآة فيما بينهما.

(فلهذا إذا كان المرآة مستوية السطح يكون زاوية[٧١٠] الانعكاس وهي التي تحيط بها سطح المرآة مع خطّ شعاع البصر في عمقها مساوية لزاوية الاتّصال لكونهما متقابلتين.

[٧٠٦] ج: شرطه.
[٧٠٧] ب ن – "د"
[٧٠٨] ن: يرتسم.
[٧٠٩] ب ن: نظرنا.
[٧١٠] ج – زاوية.

ثمّ زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الانفصال؛ لأنّ نسبة سطحها إلى الفوق، والتحت على السواء فالمرآة المذكورة يحكي المقدار والشكل فزاوية الاتّصال تساوي زاوية الانفصال.)

ففي المثال المذكور نقطة "ج" هي البصر، ونقطة "ه" نقطة يرى الشيء من تلك النقطة، فزاوية الاتّصال زاوية "ج" " " "أ"، وزاية الانعكاس زاوية "د" " " "ب" وهما متساويتان لكونهما متقابلتين.

ثمّ زاوية الانفصال وهي "ط" "ب" مساوية لزاوية الانعكاس؛ لأنّ نسبة السطح المستوي إلى الفوق والتحت على السواء فبعد خطّ "ه" "ط" من خطّ "ه" "ب" كبعد خطّ "د" "ه" من "ه"، "ب" فزاوية "ط" " " "ب" كزاوية "د" " " "ب"

ثمّ زاوية "د" " " "ب" مساوية لزاوية "ج" " " "أ"؛ لأنّ[711] المساوي[712] للمساوي مساوٍ فزاوية الاتّصال مساوية لزاوية الانفصال.

فالمقصود من هذا البيان: أنّهم ادّعوا مساواة زاوية الاتّصال لزاوية الانفصال من غير برهانٍ حتّى قال في **تنزيل الأفكار**: «إنّه عرف هذا بالتجربة».[713]

وإنّي لما قلت بالارتسام في العمق المتخيّل قام البرهان على[714] تساوي الزاويتين

فإن قيل: هذا هو مذهب الانطباع، وأنتم لا تقولون به في الرؤية.

قلنا: لا ننفي ارتسام الخيالات في الأشياء الصقيلة؛ لكن ننفي أنّ الرؤية هي الانطباع أو سبب الرؤية الانطباع.

(ثمّ لا يلزم ممّا ذكروا أنّها لا يقع إلّا دائرة.)

ذكر في **تنزيل الأفكار**: سبب الهالة ارتفاع الأجزاء الرشيّة.[715]

[711] ج – لأنّ؛ ب م: أنّ.

[712] ج: والمساوي.

[713] **تنزيل الأفكار** لأثير الدين الأبهريّ، ٧٨ظ.

[714] ج – على.

[715] **تنزيل الأفكار** لأثير الدين الأبهريّ، ٧٨ظ.

فقال: ارتفاعها لا يجب أن يكون على هيئة الدائرة فإنّ البخارات ترتفع من غير أن يكون لها شكل طبيعيّ كما نشاهد في السحب فكيف يرتفع على هيئة دائرة يخطّها المهندس بالفرجار؟[٧١٦]

وذكر الإمام [فخر الدين الرازيّ] في كتبه:

أنّ المرآة إذا كان بين الرائي والمَرئيّ لا يرتسم المرئيّ في المرآة،[٧١٧] وهذا ما مرّ أنّ البصر والمرئيّ يجب أن يكونا بعيدين عنِ أن يقع المرآة فيما بينهما فإذا كانت نسبة البصر إلى الرائي والمرئيّ واحدةً كانت الهالة مستديرة، وهذا إذا كانت[٧١٨] القمر على سمت الرأس. [١٥٣و]

أمّا إذا لم يكن على سمت الرأس فإنّ الخطوط المخرَجة من البصر إلى أجزاء[٧١٩] الغيم لا تكون متساوية؛[٧٢٠] بل الخطوط التي ممّا تلي سمت الرأس أقصر من الخطوط في[٧٢١] الجهة الأخرى.

وهذا يخلّ في الاستدارة إلّا إذا كان الغيم ثخينًا[٧٢٢] والخطوط التي ممّا تلي سمت الرأس تنفذ في عمق الغيم حتّى تساوى الخطوط التي في الجهة الأخرى فحينئذٍ يكون مستديرة؛ فلهذا يمكن أن يكون الدوائر أكثر من واحد.[٧٢٣]

وقد نُقل رؤية سبع هالاتٍ، ولا بدّ أن يكون ما هو أقرب إلى الأرض أوسع؛ لأنّه لا بدّ أن يكون بعيدة عن[٧٢٤] أن يقع فيما بين البصر والقمر، فذلك البعد إذا كان أقرب إلى البصر يرى أعظم، والذي يقع في خاطري أنّه لا يبعد أن يكون سببها أنّ حرارة شعاع القمر في بعض الأمكنة تجذب الأبخرة نحو القمر فما يقع

[٧١٦] **تنزيل الأفكار** لأثير الدين الأبهريّ، ٨٩ظ. | الفِرْجَارُ: آلة ذات ساقين ترسم بها الأقواس والدوائر. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «فرجار».

[٧١٧] ب – المرآة، صح هامش.

[٧١٨] ن: كان.

[٧١٩] م – أجزاء، صح هامش.

[٧٢٠] ج: مقارنة.

[٧٢١] ب: إلى.

[٧٢٢] الثخين: ثَخُنَ الشيءُ ثُخونةً وثَخانة وثِخَنًا فهو ثَخِينٌ كثُفَ، وغُلظ، وصلُبَ. **لسان العرب** لابن منظور. «ثخن».

[٧٢٣] ن: واحدة. | **المباحث المشرقيّة** لفخر الدين الرازيّ، ٢/٣٠١.

من.

منها في قريب محاذاة القمر والبصر لا يرى لكثرة الأشعّة وما بعُد فهو قليل غير متّصل[٧٢٥] الأجزاء فلا يُرى.

بقي[٧٢٦] ما بين القرب، والبعد أجزاء كثيفة من جميع الجوانب على السواء مستنيرة[٧٢٧] بنور القمر.

وقد يقع للقمر حوله[٧٢٨] دائرة صغيرة مستنيرة متّصلة بجرمه على مثال الترس، والقمر كقُبّةِ الترس وذلك لجذب حرارة الأشعّة تلك الأجزاء نحو القمر؛ فتجتمع الأجزاء الكثيرة، فتكثف[٧٢٩] لكثرتها؛[٧٣٠] فيرى من البعيد متكثّفًا[٧٣١] بضوء القمر كما يتكثّف[٧٣٢] الهواء المحيط بالسِراج فيُرى السِراج من البعيد أعظم ممّا يرى من القريب.

(وأمّا قوس قزح[٧٣٣]

فقالوا: يحصل في خلاف جهة الشمس أجزاء رشيّة[٧٣٤] ـ كما عرفت ـ وراءها جسم كثيف: كجبل أو سحابٍ مظلمٍ والشمس قريبة من الأفق فيؤدّي ضوء الشمس ـ كما مر ـ ملوّنة بحسب تركيب[٧٣٥] لون تلك الأجزاء مع لون السحاب.)

إنّما قال: «في خلاف جهة الشمس»؛ لأنّ في جهة الشمس تكون الأشعّة قويّة فتلطّف الأجزاء الرشيّة فلا تصير مرآة، ووراءها[٧٣٦] جسم كثيف ليصير مانعًا من نفوذ الشعاع فيتحقّق شرط الانعكاس، والشمس قريبة من الأفق حتّى لا يقوى شعاعها.

مثل.

يقع.

– مستنيرة.

[٧٢٨] ن + حوله.

[٧٢٩] م: فيكيّف؛ ن: فكثفت.

[٧٣٠] ج م: لكثرته.

[٧٣١] م ن: متكيّفًا.

[٧٣٢] م: يتكيّف؛ ن كتكيّف.

[٧٣٣] وفي هامش م: قوس قزح غير مصروفة كما في الصحاح؛ قوس قُزَح: التي تبدو أيّام المطر بحمرة، وخضرة، وصفرة. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لنشوان بن سعيد الحميرى اليمني. «قزح».

[٧٣٤] ج ب م – رشية.

[٧٣٥] ج – التركيب.

[٧٣٦] ن – وراءها، صح هامش.

فإذا حصلت هذه الشروط تؤدّي ضوء الشمس كما مرّ في الهالة فعندهم ينعكس شعاع البصر من أجزاء القوس إلى الشمس فلا يكون إلّا مجرّد خيالٍ، وعلى الطريقة التي ذكرت في الهالة الشعاع الواقع من الشمس على تلك الأجزاء تقع على بعض المواضع من الأرض؛ أي المواضع التي تكون على الوضع الذي تكون لتلك الأجزاء بالنسبة إلى الشمس.

فإذا كان الناظر في تلك المواضع يراه، وإنّما يُرى ملوّنًا؛ لأنّ المرآة إذا كانت ملوّنة ينعكس الضوء بلون المرآة.

(فإن قلت: زاويتا[٧٣٧] الاتّصال، والانفصال لم يتساويا؛ لأنّه يحدث في أواخر وقت الظهر موضع البصر وهو على الأرض لا يكون:[٧٣٨] كوضع الشمس، وهي مرتفعة بالنسبة[٧٣٩] إلى أعاليه. [١٥٣ظ]

قلت: إنّما يرد هذا إذا كان المرآة مجموع الأجزاء، ويكون سطح المرآة سطح ظاهر المجموع وليس كذلك؛[٧٤١] بل كلّ جزءٍ من الأجزاء مرآة فيقع عليها الضوء، فإذا اجتمعت تصير مرئيّة من بعيد.)

فإذا كان كذلك[٧٤٢] يمكن أن يكون وضع الجزء الواقع في أعالي القوس بالنسبة إلى البصر كوضعه بالنسبة إلى الشمس.

(ثمّ ما ذكروا لم يوجب أنّه يكون دائمًا: كنصف الدائرة، وأنّ كلّ قوسٍ يكون على لون واحد.)

بيّنوا سبب كونه على نصف الدائرة ارتفاع الأجزاء[٧٤٣] كذلك[٧٤٤] وعرفت في الهالة ما عليه.

[٧٣٧] ج م: زوايا.
[٧٣٨] ن + لا يكون.
[٧٣٩] ج – بالنسبة؛ م – بالنسبة، صح هامش.
[٧٤٠] ب – أعاليه، صح هامش.
[٧٤١] م: لذلك.
[٧٤٢] ن: لذلك.
[٧٤٣] ج – الأجزاء؛ م – الاجزاء، صح هامش.
[٧٤٤] م: لذلك.

[سبب تركيب الألوان]

وبيّنوا سبب الألوان تركيب لون الأجزاء مع لون السحاب.

وهذا غير صحيح؛[٧٤٥] لأنّ لون السحاب[٧٤٦] لا يكون لونًا مضبوطًا فيمكن أن يقع بحيث يكون كلّ قوس ملوّنة بألوان مختلفة ولم يتّفق ذلك قطّ.

فعُلم أنّ سبب تركّب الألوان ليس ما توهّموا؛ بل سببه ـ والله -تعالى- أعلم ـ وضعُه بالنسبة إلى الشمس.

فأقول: ما وقع في خاطري أنّ الموضع الذي يقع الشعاع عليه على زوايا قائمة هو وسط القوس فقوّة الشعاع تلطّف الأجزاء فلا يُرى.

بقي الأجزاء التي لها بُعد مساوٍ من الوسط فما يكون تحت الأرض من تلك[٧٤٧] الدائرة المتوهّمة غير مرئيٍّ.

بقي ما فوق الأرض على هيئة التقويس على ثلاثة ألوان في الأغلب فإن كان الصفرة مرئيّة من جانب[٧٤٨] المركز، ثمّ الأحمر، ثمّ الأخضر؛ فسببه أنّ ما يقرُب من المركز يكون ألطف، والشعاع فيه[٧٤٩] أكثر[٧٥٠] فيكون أصفر.

ثمّ ما يليه أحمر؛ لأنّه أكثف مع أنّ الشعاع كثير؛ ثمّ أخضر لأنّه أكثف والشعاع قليل، وإن اتّفق العكس فما قرُب من المركز إنّما يكون أخضر؛ لأنّ الأجزاء تكون في غاية اللطافة فما قرُب من المركز يكون قبوله للشعاع أقلّ فتغيّر اللون الدائم ـ وهو الزرقة ـ يكون أقلّ فتحدث الخضرة كالنار التي يكون في أوّل الإيقاد على رأس الكبريت.

ثمّ بعده يكون أحمر للكثافة، وكثرة الشعاع بالنسبة إلى الأخضر للبُعد عن المركز، ثمّ الأصفر لوُقوعه[٧٥١] على الوضع الذي يوجب الانعكاس.

[٧٤٥] ب - وهذا غير صحيح.
- لأنّ لون السحاب، صح هامش.
[٧٤٧] ج م - تلك.
[٧٤٨] ج ب م - جانب.
[٧٤٩] ن ب - فيه؛ ن + فليس.
[٧٥٠] ب ن: بكثير.
[٧٥١] ب ن: كوقوعه.

والأحمر والأخضر وَقَعَا في الوضع القريب من هذا الوضع فالشعاع كان أقلّ، وإن اتّفق أن يكون الأحمر أقرب من المركز فالسبب أنّ حرارة الوسط[٧٥٢] أوجبت الجذب فما قرُب من المركز غاية القرب تلطّفت، بقي ما حوله كثيفًا فالشعاع قويّ؛ فصار أحمر، ثمّ بعده، أصفر أو أخضر لما عرفت من السبب لكلّ منهما.

فإذا تبيّن لكلّ واحد من الألوان سببان بحسب قرب المركز وبُعده؛ سهُل عليك استخراج بقيّة الأقسام الواقعة، والممكنة.

هذا ما وقع في خاطري، والعلم عند الله -تعالى-.

ومنها الجبال

(فقالوا: الحرّ الشديد إذا صادف[٧٥٣] طينًا لزجًا انعقد حجرًا، ثمّ أجزائه مختلفة صلابةً ورخاوةً.

فالرياح العاصفة، والمياه القويّة الجري حَفَرَتْ الرخوة، وغاصت في الحُفَر[٧٥٤] فغارت[٧٥٥] وبقي الحجر[٧٥٦] شاهقًا. [١٥٤و]

أقول: تلك المياه لا تكون البحر المحيط؛ لأن موضعه يكون أقرب إلى المركز فلا ينتقل، فالماء الذي تنعقد منه قُلّة الجبل[٧٥٧] لا يكون إلاّ المطر، وليس من شأنه[٧٥٨] أن يصيب مكانًا دون مكان[٧٥٩] ملاصقة.

[٧٥٢] ب - والأخضر وَقَعَا في الوضع القريب من هذا الوضع فالشعاع كان أقلّ، وإن اتّفق أن يكون الأحمر أقرب من المركز فالسبب أنّ حرارة الوسط، صح هامش.

[٧٥٣] ج: صاق.

[٧٥٤] ج: الحفرة.

[٧٥٥] ن: فعادت.

[٧٥٦] ج: الحرّ؛ م - الحجر، صح هامش.

[٧٥٧] ن: الجبال. | القُلّة: القُلَّةُ أعلى الجبل، وقُلَّةُ كلّ شيءٍ أعلاه، ورأس الإنسان قُلّة، والجمع قُلَل. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «قلل».

[٧٥٨] ب - شأنه.

[٧٥٩] ب ن - مكان.

وقد كانت الأرض متشابهة الأجزاء، وتأثير حرّ الشمس لا يختصّ بموضع دون موضع يماسّه، فما الذي أوجب شهوق[٧٦٠] **القُلّة وانخفاض الجزء الذي يماسّها إلى قريب فرسخ**[٧٦١] **مثلاً إلى متعلّق بالانخفاض)**؛ أي بعض الجبال يكون قُلّته شاهقة، ثمّ بجَنْبها مكان منخفض انخفاضه قريب فرسخ من غير أن يكون الارتفاع[٧٦٢] ينقص[٧٦٣] شيئًا فشيئًا إلى أن ينتهي؛ أي[٧٦٤] إلى أن يصل[٧٦٥] إلى غاية الانخفاض، ومثل هذا لا يمكن بأن يكون التحجّر بسبب المطر.

(**على أنّ المنخفض أولى بالتحجّر من المرتفع لكثرة لبْث الماء، وقوّة تأثير حرّ الشمس.**[٧٦٦])

فإنّ تأثير حرّ الشمس في الأمكنة الغابرة أشدّ من تأثيره في الأمكنة المرتفعة.

(**فالحقّ أنّ الصانع -تعالى- خلق الجبال كما شاء أوتادًا للأرض تحفظها لثقلها عن التزعزع بالمتحرِّكات القويّة المحيطة بها**[٧٦٧])؛ كالرياح العاصفة، والمياه الجارية.

ومنها المعدنيّات

(**وهي إمّا قويّة التركيب مُنْطَرِقة)**؛ أي قابلة لضرب المُطرِقة.

[٧٦٠] الشهوق: هو مصدر شَهَقَ، والشاهِقُ: الجبلُ المرتفعُ، وجبلٌ شاهِقٌ طويل عالٍ، وقد شَهَق شُهوقاً. **لسان العرب** لابن منظور. «شهق».

[٧٦١] الفَرْسَخ: ذَكَرَهُ الجوهريُّ ولم يذكر له مَعْنى وهو السُّكون والساعةُ والراحةُ؛ ومنه فَرْسَخُ الطريق: ثلاثة أميالٍ هاشميّة أو اثنا عشَرَ ألف ذِرَاعٍ أو عَشَرَةُ آلافٍ. **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ. «فرسخ».

- الارتفاع.

ينتقص.

[٧٦٤] ج - إلى أن ينتهي؛ أي؛ ب م - أي.

[٧٦٥] م - إلى ان يصل، صح هامش.

[٧٦٦] ن + فيه.

[٧٦٧] لعله يقصد هذه الآية: النبأ، ٧/٧٨.

(كالأجساد السبعة؛ أي الذهب، والفضة، والرصاص، والنحاس، والحديد، والأسرب،[٧٦٨] والخارصينيّ[٧٦٩] المركّبة في زعمهم من الزئبق والكبريت[٧٧٠] بحسب كيفيّاتها وكميّاتها.

أو غير مُنْطرِقة في غاية اللين: كالزئبق أو في غاية الصلابة: كياقوت أو ضعيفة منحلّة في الرطوبات: كالزاج،[٧٧١] أو لا: كالكبريت.

وقالوا: في أسباب الآثار السفليّة إنّه يتوّلد تحت الأرض بخار دخانيّ، وكان وجه الأرض متكاثفًا لا مسامّ لها ولم يجد منفذًا؛ تزلزل الأرض.

وربّما يخرج نار لشدّة الحركة والموضع الذي له طبيعة كِبْريتيّة ترتفع منها أبخرة[٧٧٢] في ظلم الليالي[٧٧٣] من نور الكواكب فيُرى مضيئًا.

أقول: ليس المحرّك[٧٧٤] للأرض أدخنة متفرّقة لا تقوّى بعضها بعضًا؛ فإنّ البيت المملوء نارًا، ودخانًا: كبيت الخزّاف والزجّاج لا يتحرّك فيه قصعة[٧٧٥] ولا زجاجة، فكذا ألف بيت متفرّق فتأثير حرّ الشمس إن كان بسرايته[٧٧٦] عن جزء إلى جزءٍ كما في الأحجار يكون متفرّقًا غير متعمّق، وهو لا يتحرّك[٧٧٧] وإن كان بدخوله في المسامّ يخرج الدخان منها.)

[٧٦٨] الأسرب: الرصاص. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «الأسرب».

[٧٦٩] خارصين: معدن ذو بياض مائل إلى الزُّرقة، وهو عنصر فلزّيّ أبيض تشوبه زرقة، يُستعان به على تفاعل الموادّ الكيميائيّة وغيرها، يُطلى به الحديدُ فيَقِيه من الصَدَأ، ويُعرف كذلك باسم الزنك (Zinc). **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «خارصين».

[٧٧٠] ن + متطرقة.

[٧٧١] الزاج: يُقَالُ لَهُ: الشَّبُّ الْيَمانِيُّ، وَهو من الأدوية، وَهو من أَخلاط الحِبْرِ، فارسي معرَّب. لسان العرب لابن منظور. «زوج»؛ والزاج يطلق على أملاح الكبريتات، وله أنواع كثيرة؛ الزاج الْأَبْيَض: كبريتات الخرصين، والزاج الْأَزْرَق: كبريتات النّحاس، والزاج الْأَخْضَر: كبريتات الْحَدِيد، وزَيْت الزاج: حمض الكبريتيك ويُسمّى باللاتينيّة: (Vitreoleum). **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «زاج».

[٧٧٢] ن: الحرق.

[٧٧٣] ن + الخالية.

[٧٧٤] ب – المحرّك، صح هامش؛ ن: المتحرّك.

[٧٧٥] القصعة: جمعه: قَصَعات وقَصْعات وقِصَاع وقِصَع: وعاء كبير يُتّخذ للأكل وكان يتّخذ من الخشب غالبًا؛ قَصْعة من خزف. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «قصع».

[٧٧٦] ب – بسرايته، صح هامش.

[٧٧٧] ج ب – يحرّك، صح هامش.

فترتيب[٧٧٨] هذا الدليل: أنّه وضع أوّلاً مقدّمة؛ وهي أنّ الأدخنة المتفرّقة ليست لها قوّة تحريك الأرض، ثمّ لما ثبت هذه المقدّمة قال: **فتأثير حرّ الشمس إلى آخره**؛ يعني أنّ الأرض باردة بالطبع، وليس فيها شيء موجب لحصول الأدخنة سوى حرّ الشمس، فتأثير حرّها إن كان بسرايته من جزء إلى جزء بأن يتسخّن ظاهر الأرض،[٧٧٩] ثمّ يسري إلى جزء مجاور له، وهكذا [١٥٤ظ] إلى أن يصل الحرّ إلى باطن الأرض؛ كما في الأحجار فإنّها تتسخّن هكذا فتكون هذه الحرارة متفرّقة[٧٨٠] منبثّة في أجزاء الأرض لا تقوّى بعضها بعضًا فلا تتقوّى على التحريك.

فإن[٧٨١] كان[٧٨٢] تأثير الحرّ بسبب الدخول في المسامّ فالدخان يخرج من تلك المسامّ فلا يُحتبس في باطن الأرض.

وقد عُلم أنّ النار إذا بقيت محتبسة لا يصل إليها الهواء يخمد سريعًا.

وقد وقع زلزال شديد في هذه السنين وقت صلاة الفجر بخرسان،[٧٨٣] وخرّبت به قصبات خَواف،[٧٨٤] ووصل هذه الحركة إلى بلاد ما وراء النهر.

[٧٧٨] ج م ن: ترتيب.

[٧٧٩] ب - الأرض، صح هامش.

[٧٨٠] ب - متفرّقة، صح هامش.

[٧٨١] ج: وإن.

[٧٨٢] ب - كان، صح هامش.

[٧٨٣] خراسان: بلاد واسعة، أوّل حدودها ممّا يلي العراق أزاذوار قصبة جوين وبَيْهق، وآخر حدودها ممّا يلي الهند طخارستان وغزنة وسِجستان وكرمان، وليس ذلك منها إنّما هو أطراف حدودها، وتشتمل على أمّهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وهي كانت قصبتها، وهذه كلها من مدن خراسان التاريخية. اسم إقليم خراسان مشتقّ من اللغة الفارسية، وهي تعني أرض الشمس المشرقة، ويعتبر إقليم خراسان الساسانيّ أصغر من ناحية الحجم من خراسان الإسلاميّة فقد كان يمتد من شرق جرجان وحتّى نهر المرغاب. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٣٥٠/٢؛ **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع** لأبي عبيد عبد الله الأندلسيّ، ٤٨٩/٢.

[٧٨٤] وفي هامش ن: اسم بلدة من بلاد خراسان.

[٧٨٥] ما وراء النهر: يُراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان، فما كان في شرقيه يُقال له بلاد الهياطلة، وفي الإسلام سمّوه ما وراء النهر، وما كان في غربيّة فهو خراسان، هي منطقة تاريخيّة وجزء من آسيا الوسطى، تشمل أراضيها أوزباكستان والجزء الجنوب الغربي من كازاخستان والجزء الجنوبي من قيرغيزستان. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٤٥/٥؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ٥٥٧.

فاعتبر أن البيت المملوء نارًا، ودخانًا وهو بيت الزجاج لا يزعزع زجاجة؛[٧٨٦] فالنيران، والأدخنة التي تزعزع جميع خراسان مع جبالها، ويتجاوز من جيحون،[٧٨٧] وتحرّك ما وراء النهر كم يكون مقدارها؟

فلمّا حرّكت الأرض، لم تسكن[٧٨٨] إلاّ بخروجها من الأرض، ومثل هذا الدخان إذا خرج كيف لا يصير الدنيا مملوءة دخانًا،[٧٨٩] ونارًا؟

ثمّ لم يكن في هذا اليوم غبار، ولا دخان، وكانت الشمس مشرقة غاية الإشراق.

ومنها النبات

(**وهو جسم فيه قوّة نباتيّة. وهي إمّا لبقاء الشخص؛ أي قوّة تزيد في أقطار البدن على التناسب الطبيعيّ**)؛ إنّما قال: هذا ليخرج السِمن.

(**إلى أن يبلغ غاية النشو، ولا يُلبس[٧٩١] أنّ مرادنا أنّه -تعالى- يخلق الآثار مرتّبة على القوى؛ لا أنّها علّة بالذّات.**

[٧٨٦] ج - زجاجة.

[٧٨٧] جيحون: وهو اسم أعجميّ، وفي القديم عُرف باسم أوكسوس، يسمّيه العرب باسم جيحون يتشكّل النهر من التقاء نهري فخش وباندج الذين ينبعان من جبال بامير في آسيا الوسطى. ولكنّ اليوم يعتبر النهر الحدّ الفاصل بين كلّ من طاجكستان وأفغانستان وأوزبكستان ويصل غلى الساحل الجنوبي لبحر أرال. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٢/١٩٦؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ٥٥٧.

ج ن: يكن.

[٧٨٩] ب - دخانًا، صح هامش.

ب - السمن، صح هامش. | السِّمَنُ: نقيض الهُزال .والسَّمِين: خلاف المَهْزول، سَمِنَ يَسْمَنُ سِمَناً وسَمانةً أي كثُر لحمُه، وشحمُه فهو سامن وسمين وهي سمينة وجمعه: سمان. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «سمن».

[٧٩١] ج م: تنس.

ويخدمها الغاذيّة؛ أي قوّة تحيل الغذاء إلى مُشابهة المُغْتذي ليحصل بدل ما يتحلّل، ثمّ يخدم الغاذيّة أربع: جاذبة،[٧٩٢] وماسكة،[٧٩٣] وهاضمة،[٧٩٤] ودافعة؛[٧٩٥] تدفع الفضلات.

وإمّا لبقاء النوع؛[٧٩٦] وهي إمّا مولّدة: وهي قوّة في الحبّ، والنطفة يتوّلد بها آخر، وإمّا مصوّرة: ونحن ننكرها بالكلّيّة؛ إذ لا مصوّر إلّا الله -تعالى-

واعلم أنّهم يجعلون الحرارة الغريزيّة علّة لهذه الأفعال فإن كانت بالطبع جاذبة لا تكون ماسكة، ولا دافعة؛ إذ الحركات المختلفة لا تكون طبيعيّة، وليست إراديّة إذ لا شعور.)

فإن قيل: لم تجعل الحرارة علّة للإمساك؟ بل اليبوسة علّة له.

قلنا: لو كان كذلك لكان الكيفيّة المنفعلة فاعلة، وليس هذا عندكم.

(وبديهة[٧٩٧] العقل تشهد أنّ الأفعال المختلفة المضبوطة المشتملة على دقائق الحكم ـ كما يشهد عليه تشريح أعضاء[٧٩٨] الإنسان ـ لا يتأتّى[٧٩٩] إلّا من حكيم عالم بالكلّيّات، والجزئيّات.[٨٠٠])

الأفعال[٨٠١] المختلفة المضبوطة تشكيل[٨٠٢] أعضاء الإنسان، فإنّ خلق اليدين، والعينين، وغير[٨٠٣] ذلك أفعال مختلفة؛ لكنّها مضبوطة، فإن خلق العين وطباقاتها،

[٧٩٢] الجاذبة: «مَا تجذب المَنَافِع إلى البدن». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطيّ**، ص ١٧٦

[٧٩٣] الماسكة: «مَا تمسكها لتصرف القوى الْمُحْتَاج إِلَى تصرفها.» **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطيّ**، ص

[٧٩٤] الهاضمة: «مَا تحيل الغذاء إلى القوام الصّالح بترقيق ما غلظ، وتغليظ ما رق.» **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطيّ**، ص ١٧٦

[٧٩٥] الدّافعة: «ما تميط عن البدن ما لا حَاجَة إليه». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم للسيوطيّ**، ص ١٧٦

[٧٩٦] عطف على قوله: وهي إمّا لبقاء الشخص.

[٧٩٧] ن: بداهة.

[٧٩٨] ب ن – أعضاء.

ج: يأتي.

[٨٠٠] ب: جزئيّات.

[٨٠١] ن: والأفعال.

[٨٠٢] ج: خلق؛ ب – خلق، صح هامش.

[٨٠٣] ب – غير، صح هامش.

وتعيين مواضعها على الوجه، وكونها على هيئة واحدة أمور مضبوطة لا أمور موجودة كيف يتّفق؟

ثمّ في كلّ واحد حِكَم، ومنافع يشهد[٨٠٤] عليه علم التشريح فهل يمكن هذه الأفعال إلّا من عالم[٨٠٥] بالكلّيّات والجزئيّات؟

وأمّا ما نحن بصدده فالجذب، والإمساك، والدفع أو إن الاحتياج إلى كلّ واحد منها أفعال مختلفة مضبوطة؛ فإنّه إذا وقع الاحتياج إلى جذب الغذاء ليصير [١٥٥و] بدل ما يتحلّل بجذبه، فإذا جذبه وقع الحاجة إلى الإمساك[٨٠٦] زمانًا يتصرّف فيه الهاضمة يمسكه في هذا الزمان.

فإذا هضم فبعضه لطيف يصلح أن يصير بدل ما يتحلّل فيمسكه، وبقي الفضل وهو غليظ لا يصلح لذلك فوقع الاحتياج إلى دفعه فيدفعه، فاختلاف هذه الأفعال ظاهرة.

وأمّا ضبطها فهو أن يفعل كلّ واحد من هذه الأفعال أو أنّ الحاجة إليه فعلًا مستمرًّا؛ فمثل هذا لا يتأتّى[٨٠٧] إلاّ ممّن هو عالم بالكلّيّات، والجزئيّات؛ لأنّه لو لم يعلم الكلّيّات لا يعلم[٨٠٨] أنّ الهضم يحتاج إلى الجذب والإمساك، ولولا عَلِم[٨٠٩] بالجزئيّات لم يعرف أو أنّ الحاجة إلى كلّ منها، ولم يميّز بين ما يصلح وما لا يصلح.

فالفعل الواحد يمكن أن يصدر من الطبيعة لا المختلف ثمّ المختلف الغير المضبوط يمكن أن يصدر من غير العالم.

فأمّا المختلف المضبوط لا يتأتّى[٨١٠] إلاّ من العالم لا سيّما إذا كان مشتملاً على المصالح والحِكَم؛ فأنّه لا يتأتّى[٨١١] إلاّ من حكيم عالم بالجزئيّات

[٨٠٤] ب - في كلّ واحد حِكَم ومنافع يشهد، صح هامش.
[٨٠٥] ج: علم.
[٨٠٦] م - الإمساك، صح هامش.
[٨٠٧] ج: يأتي؛ ب - يتأتى، صح هامش.
[٨٠٨] ج - الكلّيّات لا يعلم.
[٨٠٩] ج: يعلمه.
[٨١٠] ج: يأتي؛ ب - يتأتى، صح هامش.
[٨١١] ج: يأتي.

والكلّيّات،[٨١٢] على أنّهم قائلون: بأنّ الطبيعة خرقاء؛[٨١٣] فإذا كان عضو[٨١٤] من الأعضاء ضعيفًا يرسل إليه الطبيعة غذاءً كثيرًا شفقةً عليه فيقع فوق ما يطيقه فتحدث الأورام، والجراحات فإذا كان خرقها بهذه المرتبة كيف يدبّر[٨١٥] البدنَ مدّة[٨١٦] طويلة.

نعوذ بالله من الخرق، والحماقة.

ومنها الحيوان

(**وهو جسم نامٍ ذو نفس حيوانيّة، وهي بخار لطيف يتولّد في البطن الأيسر من القلب يسري منه إلى سائر الأعضاء في الشرايين**)؛ أي في العروق الضوارب (**يكون البدن بسببه قابلًا للآثار المختصّة بالحي**)؛ كالإدراكات، والحركات الإراديّة.

(**فمنها**)؛ أي من الآثار المختصّة بالحيّ (**ما ينبعث من القلب بسبب الانقباض، والانبساط، والكدورة، والصفاء؛ وفي جوهر الروح: كالحزن، والفرح، والشهوة، والغضب.**[٨١٧])

فإنّ البخار الذي هو الروح الحيوانيّ ينقبض وينبسط فيحدث من انقباضه: الحزنُ، ومن انبساطه: الفرحُ.

وربّما ينقبض إلى حدّ يخمد جوهره فيموت الشخص، وربما ينقبض[٨١٨] إلى حدّ يفارق الدمّ الذي هو مَركبه فيموت أيضًا، وأيضًا يحدث له صفاء بأن يكون الدمّ[٨١٩] الذي يتولّد الروح منه صافيًا فيفرح.

[٨١٢] ج ن: الكليّات الجزئيّات.

[٨١٣] الخرقاء: والخُرْقُ، والخُرُقُ نقيض الرِفْق، والخَرَقُ مصدره، وصاحبه أَخْرَقُ، وخَرِقَ بالشيء يَخْرَقُ جهله، ولم يُحسن عمله. لسان العرب لابن منظور. «خرق»؛ خَرقاءُ: من لا يُحسن عمله أو صنعتَه، والخرقاء في تصرُّفها: البَلْهاءُ، البَليدةُ. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «خ ر ق».

[٨١٤] ب ن – عضو.

[٨١٥] ب – يدبّر، صح هامش؛ م: يزيد.

[٨١٦] ب م: مددًا.

[٨١٧] ج ب ن – الغضب.

[٨١٨] ج: ينبسط.

[٨١٩] ن – الدمّ، صح هامش.

وربّما يحدث له كدورة بأن يكون الدمّ كدرًا سوداويًّا[٨٢٠] فيغتمّ، وقد ينبسط أيضًا فيميل إلى جانب شيء فيحدث[٨٢١] الشهوة، وقد ينقبض فينفر[٨٢٢] عن شيء فتحدث النفرة، وقد يغلي دمّ القلب فيتسخن الروح فينبسط لدفع ما يؤدّيه فيتشهي الانتقام، والغلبة فيغضب؛ فكثرتها وقلّتها وعروض الكيفيّات الأربع، والحركات، ونحوها يصير سببًا للأعراض النفسانيّة بإذن الله -تعالى-. [١٥٥ظ]

(**ومنها ما ينبعث من الدماغ: كالقوى الحسّاسة.**

وأمّا المتحرّكة[٨٢٣] فسيأتي، ثمّ الحسّاسة فظاهر إنّها خمس فمنها:

الباصرة: وهي قوّة مودعة في الروح الذي يأتي من الدماغ في العصب المجوّف إلى الثقبة العينيّة.)

فالروح مع هذه القوّة صار[٨٢٤] جسمًا لطيفًا، شفافًا، نورانيًّا، مدرِكًا، فالروح مادّة وهي[٨٢٥] حامل القوّة، والقوّة صورتها.

(**وقد مرّ في بحث الهالة أنّ الرؤية ليست بخروج الشعاع.**

وأقول: ههنا أنّها ليست أيضًا[٨٢٦] بانطباع صورة المرئيّ في الرطوبة الجليديّة؛ لأنّ صورة الكبير لا تنطبع في الصغير؛ لأنّهم عنوا بصورة الشيء ما لو وُجد خارجًا كان عينَه، والصغير ليس كذلك.[٨٢٧])

وأيضًا لو كان سبب[٨٢٨] الرؤية الانطباع[٨٢٩] ينبغي أن يرى في العين، ويرى الكبير صغيرًا في خلاف جهة المرئيّ، وسيأتي هذا في بحث الحسّ المشترك.[٨٣١]

[٨٢٠] ج: سواديًّا.
[٨٢١] ب - والشهوة والغضب فإنّ البخار الذي هو الروح الحيواني   وقد يبسط أيضًا فيميل إلى جانب شيء فيحدث.
[٨٢٢] ب م: يفرّ.
[٨٢٣] ج: المحرّكة.
[٨٢٤] ب - الحسّاسة وأمّا المتحرّكة فسيأتي   فالروح مع هذه القوّة صار، صح هامش.
[٨٢٥] ن: هو.
[٨٢٦] ب - ليست أيضًا، صح هامش.
[٨٢٧] ج م: كذا.
[٨٢٨] ج - سبب، صح هامش؛ ن - سبب.
[٨٢٩] ن: بالانطباع.
[٨٣٠] ن - ويرى.
[٨٣١] الحسّ المشترك: «هو القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة. فالحواسّ الخمسة الظاهرة: كالجواسيس لها فتطلع عليها النفس من ثمّة فتدركها ومحلّه مقدّم التجويف الأوّل من الدماغ كأنّها عين تتشعب منها خمسة أنهار».

(**ولو أنّا**[٨٣٢] **إذا رأينا الهلال بأحد العينين، والأخرى مغمضة أو ناظرة إلى شيء آخر؛ فرؤية الهلال في الأوّل أقوى وذلك لكثرة**[٨٣٣] **الروح**)؛ فإنّه إذا غُمّض أحد العينين فالروح الباصرة يجتمع في عين واحد فالرؤية يكون أقوى.

وإذا كان كلّ من العينين مفتوحة؛ لكنّ أحد العينين نحو الهلال والآخر نحو شيء آخر فتمام الروح الباصرة غير متوجّهة نحو الهلال فلا يقوى الأبصار؛ فلهذا إذا[٨٣٤] أراد الرائي إمعان النظر يغتمض[٨٣٥] إحدى عينيه لئلّا يتوجّه الروح الباصرة إلى أشياء كثيرة.

(**فهو**)؛ أي الروح (**إن كان كثيفًا صقيلًا**[٨٣٦] **حاجبًا لما وراءه**)؛ أي يكون سطحه الظاهر حاجبًا للأجزاء الداخلة بمنزلة المرآة (**فالمرئيّ ينطبع في سطحه الظاهر فكثرته لا يوجب قوّة، وإن كان لطيفًا غير حاجبٍ لا يحصل الانطباع**)؛ لأنّ شرط الانطباع أن يكون الشيء الصقيل غليظًا غير شفّافٍ فإنّ الزجاج الشفّاف الذي ينفذ نور البصر[٨٣٧] فيه، ولا يحجب ظاهره باطنه لا ينطبع فيه شيء.

فإن قال قائل: إنّ الانطباع في سواد العين محسوس فكيف ننكره؟

فأجاب بقوله:[٨٣٨] (**والانطباع الذي نشاهده في سواد العين فذلك لصقالته لا تعلّق له بالإبصار.**

والمشهور أنّ عظم المرئيّ، وصغره بحسب عظم زاوية الرؤية وصغرها؛ أي زاويته تحدث من خطّين وأصلين من الحدقة[٨٣٩] **إلى جانبيْ المرئيّ، فلهذا إن كان بعيدًا يُرى**[٨٤٠] **أصغر.**) [١٥٦و]

التعريفات للجرجانيّ، ص ١١٧

[٨٣٢] ج: ولأنّا؛ – أنّا.

[٨٣٣] ب: كثرة.

[٨٣٤] م + كان.

[٨٣٥] ج: يغمّض.

[٨٣٦] ب: صيقلاً.

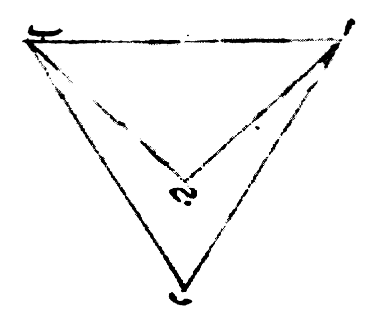
[٨٣٧] – البصر.

[٨٣٨] م – فإن قال قائل: إنّ الانطباع في سواد العين محسوس فكيف ينكره فأجاب بقوله، صح هامش.

[٨٣٩] الحدقة: الحَدَقَة محرَّكة: سَوادُ العَين: كالحُنْدوقَة والحِنْدِيقَة، وجمعه: حَدَقٌ وأحداقٌ وحِداقٌ. **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ «حدق».

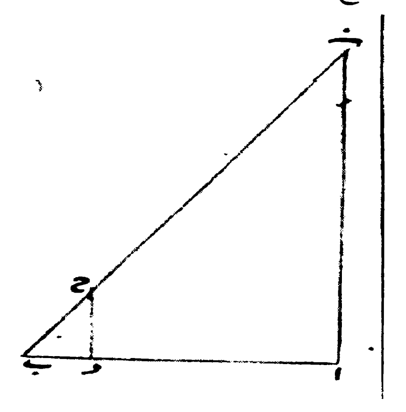
[٨٤٠] ن + صغيرًا.

فرضنا المرئيّ خطّ "أ" "ب"، وموضع البصر تارة نقطة "ج"، وأخرى نقطة "د" فإذا رآه من نقطة "ج" كان المرئيّ أقرب. وإذا رآه من نقطة[841] "د" كان المرئيّ أبعد، وزاوية "ج" أعظم من زاوية "د"، فإذا رآه من الزاوية العظمى يرى أعظم، وإذا رآه من الزاوية الصغرى يرى أصغر.



‹أقول: هذا لا يصحّ إذا كان البعد معتدلًا؛ فإنّه إذا نُصب خشبة طولُها ذراع ووراءها منارة وهما[842] قريبان إلى الرائي فإنّ الرائي يراهما كما هما، وإن تساوت زاوية رؤيتهما›

فرضنا المنارة خطّ "أ" "ب"، والخشبة التي طولها ذراع خطّ "ج" "د"، وموضع البصر نقطة "ه"، ومن موضع البصر إلى المنارة ليس بُعد يغلط فيه البصر.



وفرضنا البعد عشرة أذرع فالبصر يدرك الخشبة بمقدار ذراعٍ، ويدرك المنارة كما هي كخمسين ذراعًا مثلاً مع أنّ الزاوية رؤيتهما واحدة؛ لكن إذا[٨٤٣] كان البعد بعيدًا بحيث يغلط البصر فههنا يُدرك البعيد بحسب زاوية الرؤية، وأيضًا في البعد البعيد قد لا يغلط البصر[٨٤٤] كما إذا صنع الآلة التي تسمّى ربع الارتفاع فخطّ "أ" "ب" خشبة مستوية، وكذا خطّ "أ"[٨٤٥] "ج" و "ب" "ج" خشبة مقوسة.

وفرضنا أنّ "أ" "ب" ذراعًا وخطّ[٨٤٦] "أ" "ج" ذراعًا وزاوية "أ" قائمة؛ فإنّه يرى من تلك الزاوية ربع دور الفلك كما يرى قوس "ب" "ج" من تلك الزاوية مع أنّ البصر لا يرى ربع دور الفلك بمقدار قوس "ب" "ج"؛ بل يرى ذلك في غاية العظمة، وهذا في غاية الصغر.



(والسامعة: قوّة في العصب الذي في مقعر الصماخ،[٨٤٧] تدرك الأصوات.

والشامّة: قوّة في زائدتين في مقدّم الدماغ كزائدتي الثدْيين، بها تدرك الروائح.

والذائقة: قوّة في العصب المفروش على جرم اللسان، تدرك بها الطعوم.

واللامسة: قوّة منبثّة في جميع جلد البدن، تدرك بها الكيفيّات الأربع، ونحوها)؛ كالثقل، والخفّة، واللين، والصلابة، والحشونة، والملاسة. [١٥٦ظ]

[٨٤٣] ج ن: إن.
[٨٤٤] ب ن – البصر.
[٨٤٥] ج – "أ"
[٨٤٦] ج ب م – وخطّ.
[٨٤٧] الصماخ: وهو ثَقْبُ الْأُذُن الّذي يدخل فيه الصَّوْتُ. تاج العروس للمرتضى الزبيديّ «صمخ»؛ الصِماخُ بالكسر خرق الأذن، وهو قناة الأذن الخارجيّة التي تنتهي عند الطبل؛ وهو مدخل الصوت، وقيل هو الأذن نفسها. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «صمخ».

(**وأمّا الباطنة، فمنها:**

الحسّ المشترك: وهو قوّة في مقدّم التجويف الأوّل من الدماغ تجتمع عندها صورة المحسوسات فيحكم بأنّ هذا الأبيض حلو.)

فأنّ الحاكم بالشيء على الشيء لا بدّ وأن يكون كلّ منهما حاضرًا عنده.

(**ثمّ الخيال: في مؤخّر هذا التجويف، وهو خزانة الحسّ المشترك.**

ثمّ المتخيّلة: في مقدّم التجويف الأوسط؛ فتأخذ الصور من مقدّم الدماغ، والمعاني الجزئيّة من مؤخّره، وتركّب بينهما: كعداوة الذئب)؛ فإنّها تأخذ صورة الذئب من مقدّم الدماغ؛ أي من موضع الخيال، والعداوةَ من مؤخّره وهو موضع الوهم والحافظة.

(**وتسمّى مفكّرة إن استعملها العقل.**

ثمّ الوهم: من[848] مؤخّر هذا التجويف، وهو قوّة تدرك المعاني الجزئيّة.

ثمّ الحافظة: في التجويف الأخير، وهي خزانة الوهم.

وقالوا: اختلال كلّ قوّةٍ[849] بتطرُّق الآفة إلى ما ذكرنا من موضعها دلّ على أنّها فيه) كما إذا تطرّق آفة كضربةٍ أو سقطةٍ إلى التجويف الأخير فبطلت الحافظة؛ دلّ هذا على أنّ الحافظة في التجويف الأخير، وكذا في البواقي.

(**ثمّ اعلم أنّ الروح الحيوانيّة إذا سرت في الأعضاء صار العضو حيًّا؛ فيصدر منه كلّ فعلٍ من شأنه أن يفعله: كالهضم للكبد، والإدراكات للقوى الدماغيّة.**

ثمّ إذا تأدّى ذلك الإدراك إلى القلب نهضت قوّته المحرّكة الشوقيّة فهي إن كانت حاملة على جذب نفعٍ سُمّيت "شهوانيّة"، وعلى دفع ضرٍّ وعلى[850] الغلبة[851] سمّيت "غضبيّة" فحرّكت البدن بإرخاء الأعصاب النابتة من الدماغ إلى الأعضاء وقبضها.[852]

[848] ن: في.
[849] ج - قوّة.
[850] ج ن - وعلى؛ م - وعلى، صح هامش.
[851] ج - الغلبة؛ ب ن: الغالبة.
[852] ج ب م: قلصها.

وقالوا: لكلّ من هذه القوى حامل جسمانيّ؛ وهو روح مصبوب في محلّها.

فمحلّ الحسّ الشترك كرأس عينٍ تنشعب منها خمسة أنهارٍ، وهي الأعصاب النابتة منها كلّ واحدٍ خُلق زوجًا فيها تصل[٨٥٣] الأرواح إلى الحواسّ.)

إنّما قال: **لكلّ من هذه القوى حامل جسمانيّ**؛ ولم يقل: جسم؛ لأنّ الحامل هو المادّة، والقوى صورها فيصير الروح المصبوب مع القوى جسمًا؛ لأنّ الجسم عندهم[٨٥٤] مركّب عن الهيولى، والصورة.

ثمّ لهذا الجسم الذي هو الروح مع القوّة محلّ؛ أي عضو يكون موجودًا فيه، فمحلّ الحسّ المشترك: مقدّم الدماغ فهو كرأس عينٍ تنشعب منها خمسة أنهار: وهي الأعصاب النابتة منها كلّ واحدٍ من هذه الأعصاب خُلق زوجًا فالعصب الذي يصبّ[٨٥٥] فيه الروح الباصرة خلق زوجًا ينتهي إلى العينين، ثمّ هكذا لباقي الحواسّ. [١٥٧و]

(وفي "القانون"[٨٥٦] جعل منبت عصب السمع مؤخّر الدماغ.[٨٥٧]

والأطبّاء قالوا: بالخيال، والفكر، والذكر في ثلاثة بطون، فإنّ فساد القوّة بآفة في المحلّ لم يثبت إلّا فيها)؛ أي الأطباء لا يقولون: إنّ القوى الباطنة الدماغيّة[٨٥٨] خمسٌ؛ بل يقوولون: هي ثلاثة؛ فإنّ فساد القوّة بآفةٍ في المحلّ لم يثبت إلّا في الثلاثة.

(والإمام [فخر الدين الرازيّ] قال: «إنّ العلم الضروريّ يبطل الحسّ المشترك؛ إذ يُعلم أنّ مدرك الذوق ليس في الدماغ، كما أنّه ليس في العقب».[٨٥٩]

وما قالوا: إنّ الحاكم بأنّ هذا الأبيض حلو؛ شيء واحد؛ يُجاب بأنّ النفس يحكم بالكلّيّ على الجزئيّ، ومدرك ذلك هو النفس، فكذا مدرك هذا)؛ أي النفس

[٨٥٣] ج: يسري فيها؛ ب م: يرى فيها؛

[٨٥٤] ب – هو المادّة، والقوى صورها فيصير الروح المصبوب مع القوى جسمًا؛ لأنّ الجسم عندهم، صح هامش.

[٨٥٥] ج – يصبّ.

[٨٥٦] المقصود منه بـ"القانون" هو كتاب **القانون في الطبّ** لابن سينا ألّفه في الطبّ مشتملاً على قوانينه الكلّيّة والجزئيّة. ولقد بقي القانون لمدّة طويلة المرجع الأساسي لتدريس الطب في مختلف جامعات العالم شرقًا وغربًا.

[٨٥٧] **القانون في الطبّ** لابن سينا، ٨٠/١.

[٨٥٨] ج – الدماغيّة.

[٨٥٩] **المباحث المشرقيّة** لفخر الدين الرازيّ، ٣٣٨/٢.

يحكم بالكلّيّ على الجزئيّ[٨٦٠] والعالِم بالكلّيّ هو النفس فيكون العالِم بالجزئيّ النفس أيضًا، فإذا كانت عالمة بالجزئيّ فالحاكم بأنّ هذا الأبيض حلو يكون النفس.

(**واستدلالهم بأنّ الجذوة المتحرّكة بسرعة يُرى خطًّا؛ خطأٌ فاحشٌ، وكذا في القطر النازل.**)

استدلّوا على وجود الحسّ المشترك بأنّ جذوة النار كالنار الكائنة[٨٦١] في رأس خشبة إذا حرّكت حركة سريعة يرى خطًّا، وكذا القطر النازل يرى خطًّا مستقيمًا، وليس في الخارج خطّ؛ فسبب ذلك أنّ صورة تلك الجذوة ارتسمت في الحسّ المشترك، وقبل زوالها ارتسمت أخرى، وهكذا فارتسم في الحسّ المشترك الخطّ؛ فهذا يدلّ على الحسّ الشترك، وكذلك القطر النازل.

فقال: (**إنّ هذا خطأ فاحش. والإمام [فخر الدين الرازيّ] قد منع**)؛ أي منع هذا الاستدلال (**بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون ذلك في الهواء؟**[٨٦٢])

قال: لِمَ لا يجوز أن يكون اتّصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كلّ شكلٍ يحدث في الهواء يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتّصل التشكّلات، ويُرى خطًّا؟

(**فأقول: قد جرّبتُ فتبيّن أنّ الحقّ هذا؛ فإنّ البيت المظلم لا يستنير**[٨٦٣] **بها ما دامت ساكنة، فإذا حرّكت بسرعة استنار؛ فعُلم أنّ الخطّ موجود.**)

اعلم أنّي قد جرّبتُ هذا بأنّ الخشبة التي في رأسها نارٌ، إذا كانت في بيت مظلم والخشبة ساكنة فالبيت مظلم، ثمّ إذا حُرّكت الخشبة تحريكًا سريعا حتّى يرى النار التي في رأسها خطًّا طويلًا يستنير البيت.

فعُلم أنّ الضوء يتكثّر بالحركة ولو لم يكن الخطّ موجودًا في الخارج؛ بل في الحسّ الشترك لا يستنير البيت؛ ومن لم يصدّق فليجرّبْ فإنّه سهل. [١٥٧ظ]

[٨٦٠] ن - ومدرك ذلك هو النفس فكذا مدرك هذا أي النفس يحكم بالكلّي على الجزئيّ؛ م - ومدرك ذلك هو النفس فكذا مدرك هذا؛ أي النفس يحكم بالكلّيّ على الجزئيّ، صح هامش.

[٨٦١] ب - الكائنة، صح هامش.

[٨٦٢] **المباحث المشرقيّة** لفخر الدين الرازيّ، ٢/٣٣٢-٣٣٣.

[٨٦٣] ب - يستنير، صح هامش.

(وإذا رُمي سهم على رأسه نارٌ ليلًا يُرى خطّ نار[٨٦٤] في غاية الطول، والسهم المرميّ نهارًا يُرى كما هو فإنّ السهم لا يتكيّف به الهواء بخلاف النار، ولا يلزم قيام الشكل بالخلاء كما توهّم.[٨٦٥])

اعلم أنّ الإمام نصير الدين قد أجاب عن اعتراض الإمام [فخر الدين الرازيّ]: بأنّ بقاء الشكل السابق عند[٨٦٦] حصول تشكّل[٨٦٧] بعده يقتضي الخلاء فإنّ التشكّل إنّما وُجد في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرّك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرّك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء.

فأجاب في المتن: بأنّه لا يلزم هذا؛ **(فإنّه انحرقت[٨٦٨] أجزاء الهواء وأضاءت أو صارت[٨٦٩] نارًا شيئًا فشيئًا قبل زوال الضوء عن الجزء السابق، ثمّ عادت إلى مكانها شيئًا فشيئًا مضيئة عند زوال الحارق عنه؛ فحصل من الأجزاء خطّ.)**

لا يُراد بالخطّ هنا العرض؛ بل يراد جسم طويل.

(فإن قلت: لتلك الجذوة هيئات في آنات متعاقبة فيجب أن يرى قوس صغير، ثمّ أكبر، وهكذا[٨٧٠] إلى أن يُرى الدائرة.)

إذا حُرّكت الجذوة حركة دوريّة حتّى يُرى دائرة يجب أن تكون الهيئات السابقة على حصول الدائرة مرتّبة.

(قلت: هذا إنّما يرد على زعمهم؛ لأنّها إذا ارتسمت في الحسّ المشترك ارتسامات فهي إدراكات)؛ أي إذا كان الارتسام في الحسّ المشترك إدراكًا.

وقد قلتم: إنّ لها ارتسامات فيجب أن تحصل إدراكات، فهذا الإشكال يرد عليهم.

[٨٦٤] ج – نار.

[٨٦٥] ب – النار ولا يلزم قيام الشكل بالخلاء كما توهّم، صح هامش.

[٨٦٦] ب ن: بعد.

[٨٦٧] ب + ما.

[٨٦٨] ج م: انحرق.

[٨٦٩] ن – أو صارت.

[٨٧٠] ب + هكذا.

(**لا على ما قلنا؛ لأنّ المدرِكة إذا أدركت قطع المسافة ترى الدائرة؛ لكنّها قاصرة عن إدراك الآنات، وقبليّاتها فتدركها آنًا واحدًا فيه أكوان كثيرة في أجزاء المسافة فلا تدرك قسمي الدائرة إلّا مندرجة فيها**)؛ أي في الدائرة.

(**ولو كان كما زعموا**)؛ أي ولو كان الإحساس ارتسام صورة المحسوس في أجزاء الدماغ (**لكان المرئيّ في الدماغ، ويرى الكبير صغيرًا**)؛ لأنّ المنطبع في الدماغ صغير (**في**[٨٧١] **خلاف الجهة التي هو فيها**[٨٧٢])؛ لأنّ صورة الشيء[٨٧٣] إذا انطبع في محلٍّ إنّما ينطبع في خلاف جهة ذلك الشيء.

ثمّ ذكر حجة أخرى على وجود الحسّ المشترك وهو قوله:

(**والمريض يشاهد صورًا، والمعدوم لا يشاهد فهي مرتسمة في باطنه في قوّة من شأنه**[٨٧٤] **ذلك**)؛ أي ارتسام الصور. [١٥٨و]

(**وهي الحسّ المشترك. والأطبّاء يقولون: يرتسم في الخيال؛ لأنّ الحافظة لا بدّ وأن يرتسم فيها شيء فيحفظه فلا احتياج إلى قوّة أخرى.**) ثمّ أقام حجّةً ثالثةً على وجود الحسّ المشترك وهو قوله:

(**والشواغل الحسّيّة، إذا قلّت في النوم، وُجدت النفس فرصة اتّصال**[٨٧٥] **إلى العالم**[٨٧٦] **القدسيّ فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلّيّ، ويتأدّى أثره إلى التخيّل فتصوّر في الحسّ المشترك صورًا جزئيّة مناسبة لذلك المرتسم العقليّ.**

أقول: لو صحّ ذلك[٨٧٧] **لكان لها شعور بذلك الارتسام وقد**[٨٧٨] **علمت تعبير رؤياها**)؛ لأنّ انمحاء ما يرتسم فيها بالذّات وهو المعلوم الكلّيّ وبقاء ما يرتسم فيها بواسطة الحسّ المشترك وهو الصورة الجزئيّة في حيّز الامتناع.

[٨٧١] ج: وفي.
[٨٧٢] ج: فيه.
[٨٧٣] صورة الشيء: «ما يُؤخذ منه عند حذف المشخصات. ويُقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٧٨
[٨٧٤] ن: شأنها.
[٨٧٥] ب م: اتصاله.
[٨٧٦] ب – العالم، صح هامش؛ ن: المقام.
[٨٧٧] ب – لو صحّ ذلك، صح هامش.
[٨٧٨] ب م – وقد.

فإن قلتَ: إنّما تبقى فيها الصورة الجزئيّة لا الكلّيّة؛ لأنّ القوّة الحافظة **تحفظ الجزئيّات.**

قلتُ: فعلى هذا ينبغي أن لا تبقى فيها العلوم الكلّيّة أصلًا فإذا أبطل هذا السبب للرؤيا، بيّن سببًا آخر وهو قوله:

(فالسبب[٨٧٩] أنّ الذّات العالمة بالغيب يلقيه عليها في لباس الصور المناسبة لِألْفها بها.)

فإنّ النفس قد أَلِفَت[٨٨٠] بالمحسوسات فالذّات التي جعلها الله عالمة ببعض الغيوب ويُسمّى ملك الرؤيا، يكسوه كسوةً محسوسةً مناسبة لها: كالعداوة في[٨٨١] كِسوة الحيّة، والخساسة، والسفاهة في صورة الكلب إلى غير ذلك، فيلقي ذلك[٨٨٢] المعنى الغيبيّ على النفس في تلك الكسوة.

(وأمّا الخيال: فلا شكّ أنّه من القوى الدماغيّة إلّا أنّ حفظ المبصرات في بعض الناس قوي دون حفظ المسموعات، وأيضًا يكون على العكس؛ فهذا دليل تغاير محلّهما، وأيضًا حفظ الأصوات قد يكون قويًّا دون حفظ الحروف وهذا)؛ أي حفظ الحروف **(من خواصّ الإنسان، فقوّته قد تكون تابعة للكيفيّات المزاجيّة، وقد تكون أمرًا فطريًّا تابعًا للقوّة الروحانيّة.**

ومن الناس من يحفظ سريعًا، وينسي سريعًا؛ فهذا رطوبة محلّ الحافظة، ومنهم من يحفظ وينسى[٨٨٣] بطيئًا؛ فهذا ليبس محلّها، ومنهم من يحفظ سريعًا[٨٨٤] ولا ينسي أو ينسي بطيئًا؛ فهذا لاعتدال محلّها، وتأيّدها من القوّة الروحانيّة، ومنهم من يحفظ بطيئًا، وينسي سريعًا؛ فهذا يمكن أن يكون لغاية رطوبة محلّها.

[٨٧٩] ج: فأنّ السبب.

[٨٨٠] ب: ألف.

[٨٨١] ب – في لباس الصور المناسبة لِألْفَها بها يكسوه كسوةً محسوسةً مناسبة لها: كالعداوة في، صح هامش.

[٨٨٢] ن: فذلك الملك يلقي المعنى.

[٨٨٣] ج – ينسى، صح هامش؛ م – وينسى.

[٨٨٤] ب – وينسي سريعًا فهذا رطوبة محلّ الحافظة، ومنهم من يحفظ وينسى بطيئًا فهذا يبس محلّها، ومنهم من يحفظ سريعًا، صح هامش.

فإنّ المحلّ الرطب جدًّا يزول عنه النقش في الحال فإذا كرّر كثيرًا حدثتْ حرارة، وتحلّل شيء من الرطوبات فاستعدّت لقبول النقش فإذا زالت الحرارة عادت إلى ما كان. [١٥٨ظ]

ويمكن أن يكون لضعف الروحانيّة، وسرعة حفظ الصبيّ، وبقاء محفوظه يكون لصفاء محلّه واعتداله، وقلّة الرطوبة الغريبة، وقلّة الشواغل.)

فهذه الأسباب توجب سرعة الحفظ، وتمكّن النقش في النفس غاية التمكّن فإذا تمكّن غاية التمكّن لا يزول بالعوارض.

(**وأمّا الوهم: فيجب أن يكون قائمًا بمحلّ يدرك المحسوسات الظاهرة؛ لأنّ محلّه إن لم ير الذئب كيف يدرك عداوته، ولو لم يسمع الصوت كيف يتوهّم منه.**

فمحلّه: القلب؛ فيحدث إذا تأدّى إليه بعض المحسوسات الظاهرة.)

فإنّ الوهم حرّكة إلى الشيء أو حركة عنه؛ فإنّه إذا تأدّى إلى القلب بعض المحسوسات: كالصوت الهائل أو رؤية شيء: كرؤية الغنم الذئبَ فإن القلب أو الروح التي فيه ينقبض عنه، ويهرب؛ فيخاف.

فهذا هو الوهم فإن كان ذلك الشيء حيًّا توهّم عداوته، وكرؤية[٨٨٥] شيءٍ مستحسنٍ؛ فإنّ القلب أو الروح ينبسط ويميل[٨٨٦] إليه فيقع فيه الصداقة.

(**لا النفس**)؛ أي محلّ الوهم: القلب لا النفس الناطقة (**لوجوده في غير الإنسان، ثمّ جميع القوى النباتيّة، والحيوانيّة موجودة في الإنسان؛ لكنّه مختصّ بجوهر شريف هو الروح.)**

فصل

[في ما يتعلق بالروح]

(**قيل المراد بالروح: ما عُبّر عنه بـ"أنا"**) اختلف الناس في حقيقة الروح:

[٨٨٥] ج: كرؤية.

[٨٨٦] م - ويميل، صح هامش.

فقال البعض: هو جسم، ثمّ هؤلاء اختلفوا فقال: بعض المتكلّمين إنّ المشار إليه بـ"أنا" هذا الهيكل المحسوس.

ورُدّ بأنّ الإنسان باقٍ من أوّل العمر إلى آخره بخلاف الهيكل؛[٨٨٧] والهيكل المحسوس دائم التحلّل.

وقيل: إنّه الهواء، وقيل: النار، وقيل: الماء، وقيل: العناصر الأربعة، وقيل: الاخلاط الأربعة، وقيل: الدمّ، وقيل: النفس[٨٨٩] الحيوانيّة، وقيل: أرواح متكوّنة في الدماغ.

وقيل: الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره؛ وهو مختار أكثر المتكلّمين.

وقيل: جسم لطيف حيّ بالذّات، سار في الأعضاء لا يتطرّق إليه انحلال، باقٍ أبدًا وهو المختار[٨٩٠] عندنا.

وقال البعض: هو جسمانيّ.

[١٥٩و] ثمّ اختلفوا فقيل: هو المزاج، وقيل: هو صفة للحياة، وقيل: الشكل والتخطيط، وقيل: تناسب الأركان، والأخلاط.

وقال البعض: لا جسم ولا جسمانيّ فهو إمّا متحيّزٌ فهو جزء لا يتجزّأ في القلب، وهو مذهب ابن الراونديّ.

وإمّا غيرُ متحيّزٍ وهو مذهب جمهور الفلاسفة، وبه أخذ قليل من الإسلاميّين: كالغزّاليّ، وغيره هذا تفصيل المذاهب.

ففي المتن اعترض على ما قيل: أنّه ما عُبّر عنه[٨٩٢] بـ"أنا" بقوله:

(أقول: "أنا أكلتُ" أو "شربتُ"؛ لا يُراد به إلّا البدن، وكذا "أنا أموتُ"، ونحوه)؛ كـ"مرضتُ" و"خرجتُ" و"دخلتُ"، فلا يصحّ أن يُقال: ما عُبّر عنه بـ"أنا"

[٨٨٧] ج ب م – بخلاف الهيكل؛ ن – بخلاف الهيكل، صح هامش.

[٨٨٨] ن – المحسوس دائم التحلّل؛ ن + العناصر الأربعة.

– العناصر الأربعة، وقيل الاخلاط الأربعة، وقيل الدمّ، وقيل النفس.

[٨٩٠] ب ن – المختار.

[٨٩١] ب ن: التشكيل.

[٨٩٢] ب – وقيل: تناسب الأركان، والأخلاط ففي المتن اعترض على ما قيل: أنّه ما عُبّر عنه، صح هامش.

أُختلف فيه أنّه أيّ شيءٍ؛ لأنّ ما عُبّر عنه بـ"أنا" في "أنا أكلتُ" لا خلاف لواحد من العقلاء في أنّه ليس إلّا البدن؛ فالروح المختلف فيه شيء آخر غير ما عُبّر عنه بـ"أنا"

(و**"أنا رأيتُ في المنام" يُراد به: الروح فلشدّة الملابسة بينهما**)؛ أي بين البدن، والروح

(**يُراد به كلّ منهما**)؛ أي يُراد بـ"أنا" كلّ واحد من البدن، والروح، فتارةً يُقال: "أنا" ويُراد به[٨٩٣] البدن، وتارةً يُقال: "أنا" ويُراد به[٨٩٤] الروح.

(**والأفعال الجارية على بعض الأعضاء: بعضها يسند إلى ذلك العضو، وبعضها إلى "أنا" فيُقال: توجّع رأسي؛ وإن عُبّر[٨٩٥] بالمرض؛[٨٩٦] فيُقال: "أنا مرضت" فالمرجع إلى العرف، وباب المجاز واسع**)؛ أي المرجع في إسناد التوجيع إلى الرأس، وإسناد المرض إلى "أنا" ليس إلّا العرف، وباب المجاز واسع.[٨٩٧]

فلا اعتماد على هذا الإسناد؛ إذ يمكن أن يكون حقيقيًّا ويمكن أن يكون مجازيًّا فيمكن أن يكون المعنى بـ"أنا" هو البدن؛ لكن أطلق "أنا" في قوله: «أنا رأيتُ في المنام» على ما يلابسه بطريق المجاز.

ويمكن أيضًا أن يكون المعبّر به هو الروح؛[٨٩٨] لكن اطلق على ملابسة في "أنا أكلت" بطريق المجاز.

(**فـ"أنا" و"أنت" و"هو"**)؛ أي هذه الضمائر الثلاث (**تقع على الإنسان وهو البدن بشرط تعلّق الروح به أو مجموعهما**)؛ أي "أنا" يقع[٨٩٩] على البدن بشرط تعلّق الروح به أو يقع على المجموع من حيث هو المجموع.

[٨٩٣] ب م -
[٨٩٤] ج م -
[٨٩٥] ب ن: عترض.
[٨٩٦] ب ن: بالمريض.
[٨٩٧] ب ن - أي المرجع في إسناد التوجيع إلى الرأس، وإسناد المرض إلى أنا ليس إلاّ العرف وباب المجاز واسع.
[٨٩٨] ب ن - لكن أطلق أنا في قوله: أنا رأيت في المنام على ما يلابسه بطريق المجاز ويمكن أيضًا أن يكون المعبّر به هو الروح.
[٨٩٩] ب ن - أي هذه الضمائر الثلاث. يقع على بالإنسان وهو على البدن بشرط تعلّق الروح به أو مجموعهما أي أنا يقع.

فعُلم أنّ الخلافات ليست في أنّ ما عُبّر[٩٠٠] عنه بـ"أنا" أي شيءٍ؟ بل[٩٠١] الخلاف في أنّ الشيء الذي يكون به هذا البدن حيًّا ناطقًا أيّ شيءٍ؟[٩٠٢]

[١٥٩ظ] إذا عرفت هذا ففي المتن عرّف الروح على ما هو المختار عنده من هذه[٩٠٣] المذاهب، فقال:

(والروح جسم لطيف نورانيّ حيّ بالذّات، غير متطرّق إليه انحلال، سار في الأعضاء: كالنار في الجمر إذا كان في البدن فهو)؛ أي البدن **(حيّ يقظان، وإن[٩٠٤] فارقه لا بالكلّيّة؛ بل مع بقاء[٩٠٥] تعلّقه لوجود النفس الحيوانيّة التي بينهما[٩٠٦] تعاشُق فهو نائم، وبالكلّيّة فميّت.)**

اعلم أنّ الروح هو الجوهر العلويّ الذي قال الله -تعالى- في شأنه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، ٥٨/٧١]؛ على أنّ هذا لا يكون سكوتًا عن الجواب؛ بل يكون معناه - والله أعلم - أنّه موجود بالأمر لا بالخلق.

فالخلق: يُستعمل في المادّيّات، والأمر: فيما ليس له مادّة.

فالأوّل: يكون وجوده زمانيًّا، والثاني: يكون وجوده آنيًّا.

قال الله -تعالى-: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْض بِأَمْرِهِ﴾ [الروم، ٥٢/٠٣]، وقال -تعالى-: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف، ٤٥/٧]، وفسّر الأمر بقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس، ٢٨/٦٣].[٩٠٧]

فبالخلق توجد الأجسام المادّيّة، وبالأمر الأرواح؛ لكنّ الأرواح عندنا أجسام لطيفة غير مادّيّة خلافًا للفلاسفة.[٩٠٨]

يعبّر.

[٩٠١] ب - بل، صح هامش.

م - بل الخلاف في أنّ الشيء الذي يكون به هذا البدن حيًّا ناطقًا أي شيء، صح هامش.

- من هذه، صح هامش.

[٩٠٤] ب: فإن.

[٩٠٥] ب ن - بقاء.

ج: منهما.

[٩٠٧] وفي جميع النسخ كانت الآية هكذا: "إنّما أمرنا لشيء إذا أردناه أن يقول له كن فيكون" ولكن لم نقف عليها في المصحف، والمثبت هي من المصحف ولعله المؤلف يقصد تلك الآية التي أثبتناها.

[٩٠٨] ب - الفلاسفة، صح هامش.

فإذا كان الروح غيرَ ماديّ، كان لطيفًا، نورانيًا، غيرَ قابل للانحلال، سائرًا[909] في الأعضاء للطافته، وكان حيًّا بالذّات؛ لأنّه عالم، قادر على تحريك البدن؛ فيكون حيًّا لا بواسطة شيءٍ آخر فيكون حيًّا بالذّات.

إذا كان في البدن كان البدن بسببه حيًّا يقظانَ، وإن فارقه لا بالكلّيّة؛ بل تعلّقه باقٍ ببقاء[910] النفس الحيوانيّة فيه كان البدن نائمًا وإن فارقه بالكلّيّة بأن لم يبق النفس الحيوانيّة فيه؛ فالبدن ميّت، قال الله -تعالى-:

﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الزمر، ٢٤/٩٣]؛ فالآية دليل على أنّ الله -تعالى- يتوفّي الأنفس حال المنام؛ لكن يرسلها فيصير البدن يقظان، وأيضًا يتوفّاها حال الموت، ويمسكها ولا يرسلها.

ثمّ اعلم أنّ الله -تعالى- ألّف بين "الروح"، و"النفس الحيوانيّة"؛ فالروح بمنزلة الزوج، والنفس الحيوانيّة كالزوجة، وجعل بينهما تعاشُقًا.

وإنّما يحلّ[911] الروح في البدن بواسطة تعلّقه بالنفس [الحيوانيّة فتعلّقه أوّلاً [١٦٠و] بالنفس الحيوانيّة، ثمّ بالبدن فإن فَنِيَتْ النفس الحيوانيّة فالروح يقطع التعلّق[912] عن البدن.

فإذا فسّر الروح، أقام الدليل على المذهب فقال:

(لأنّ النائم قد يرى الأشياء البعيدة كما هي، والرائي ليس إلّا الروح فلو لم يفارق البدن؛ بل هو بعضه أو كلّه أو عرض قائم به؛ لما صحّ هذا، ولو كان مجرّدًا لعرف نفسه كذلك، وكيف يصير البدن الذي ليس هو فيه حاجبًا له عن إدراك نفسه كما هو.)

إنّما قال هذا جوابًا عن قول قائلٍ: لِمَ لا يجوز أن تكون غاية تعلّقه بالبدن مانعًا عن أن يدرك نفسه كما هو؟

[909] ب ن: سار.
[910] ج: لبقاء.
[911] ب ن: جعل.
[912] ب - التعلّق، صح هامش.

فيقول: لما لم يكن في البدن، وتعلّقه تعلّق تدبيرٍ وتصرّفٍ لا غير؛ **فتعلّقه بالبدن لا يمكن أن يصير حاجبًا عن إدراكه ذاته كما هو؛ لأنّه إنّما يدرك غيره بواسطة إدراكه ذاته.**

فكيف يصحّ أن يغلط في معرفة ذاته، ويعتقد أنّه غيره، فيقول: "أنا أكلت"، والبدن آكِل؛ ولو صحّ ذلك لما بَقِيَ اعتماد على البدن بهيئات.

أمّا إن كان ساريًا في البدن يصحّ ذلك بأن يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر.

(**وقد قال في "الإشارات": «إنّ الشيء لا يذهل عن نفسه في حال ما فعلى هذا لا يكون مجرّدًا؛ لأنّ المجرّد مذهول عنه»**[913])؛ لأنّه يقول: "أنا" ويسند إليه ما لا يمكن إسناده إلى المجرّدات.

(**فعلم أنّ خفاءه**[914] **ليس إلاّ لكونه في البدن بحيث تتّحد الإشارة إليهما.**

وعند الفلاسفة: ليس بجسم، ولا جسمانيّ؛ لأنّه[915] **يقوى بالرياضة، ويقوى على أفعال عجيبة يدرك بلا وضعٍ مخصوصٍ مع أنه لا شيء منهما كذلك.**)

فإنّ الروح يقوى بالرياضة،[916] ولا شيء من الجسم، والجسمانيّ يقوى بالرياضة؛ بل يضعف بها؛ فلا يكون الروح جسمًا، ولا جسمانيًّا.

وأيضًا الروح يقوى على أفعال عجيبة: كخوارق العادات،[917] كالمعجزة، والكرامة،[918] والسحر ولا شيء من الجسم والجسمانيّ يقوى عليها.

الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٤٠

[914] ن: الخفاء.

[915] ب - لأنّه.

[916] ب ن - ويقوى على أفعال عجيبة يدرك بلا وضع مخصوص مع أنه لا شيء منهما لذلك؛ فإنّ الروح يقوى بالرياضة.

ج: العادة.

[918] الكرامة: «هي ظهور أمر خارق للعادة من قِبل شخص غير مقارن لدعوى النبوّة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان، والعمل الصالح يكون "استدراجًا"، وما يكون مقرونًا بدعوى النبوّة يكون "معجزةً"». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٣٥.

وأيضًا الروح يدرك الشيء بلا وضع مخصوص فإنّه يدرك ذات الله -تعالى-، وليس لذات الله -تعالى- وضع مخصوص.

المراد بالوضع المخصوص: أن يشار إليه حسًّا، ولا شيء من الجسم، والجسمانيّ يدرك الشيء بلا وضع مخصوص؛ لأنّ ما ليس له وضع مخصوص[919] لا يتمثّل فيما له وضع مخصوص، وهو الجسم والجسمانيّ. [١٦٠ظ]

(**ومنع كلّيّة هذا**)؛ أي منع كلّيّة هذا الحكم، وهو أن لا شيء منهما؛ أي من الجسم والجسمانيّ كذلك؛ أي بعض الأجسام يمكن أن يقوى[920] بالرياضة فإنّه إن[921] أريد الرياضة المعتدلة فالجسم يقوى بها، وإن أُريد[922] الرياضة المفرطة فلا نسلّم أنّ الروح يقوى بها.

فإنّ الرياضة إذا أفرطت حتّى سقطت القوّة، وغلبت اليبوسة فلا نسلّم أنّ الإدراكات[923] الروحانيّة تقوى؛ بل تبطل إدراكات الكلّيّات والأفكار الصحيحة، وكذا في سنّ الشيخوخة[924] والخرافة. ولا نسلّم أن بعض الأجسام لا تقوى على أفعال عجيبة، ولا نسلّم أنّه لا شيء من الجسم، والجسمانيّ يدرك بلا وضع مخصوص.

(**ولأنّه يدرك الكلّيّ فهو يحصل فيه ولا يحصل في شيء منهما**)؛ أي من الجسم، والجسمانيّ[925] (**لأنّ الحاصل في المادّة يختصّ بوضع، ومقدار معيّنين**[926] **فلا يكون كلّيًّا، ومنع كون العلم حصول الصورة**)؛ وسيأتي تحقيق هذا في مباحث الإدراك.

[919] ب - لأنّ ما ليس له وضع مخصوص، صح هامش.
[920] ب - يقوى، صح هامش.
[921] م - إن، صح هامش.
[922] ب - بها، وإن أريد، صح هامش.
[923] ن: الإدراك.
[924] ن: الشيخونة.
[925] ب - يدرك بلا وضع مخصوص. ولأنّه يدرك الكلّيّ فهو يحصل فيه ولا يحصل في شيء منهما أي من الجسم، والجسمانيّ، صح هامش.
[926] ب - معيّنين، صح هامش.

(ولو سلّم فالمتصوّر ذلك المعنى بلا وضعه العارض، وقد مرّ مثل هذا في "تعديل الميزان".)

قد مرّ في حلّ المغلّطة المشهورة، وهي أنّ المجهول المطلق يمتنع الحكم عليه أنّ الكلّيّ يمكن أن يحصل في الذهن مع أنّه إذا حصل في الذهن تعرض له الشخصيّة؛ لكن عروض هذه الشخصيّة غير قادحٍ في كون المعروض كلّيًا؛ لأنّ الحاصل في الذهن كلّيّ من غير أن يكون لهذا الحصول مدخل في الحاصل.

(واعلم أنّ الوجدان أهدى إلى الحقّ في هذه ال مسألة من البرهان.)

فإنّ البراهين في هذه ال مسألة مبنيّة إمّا على القياس على سائر الأجسام المحسوسة من غير أن تكون العلّة متّحدة فإنّ طبيعته ربّما يخالف طبيعة جميع الأجسام المحسوسة.

وإمّا على استقراء غير تامّ، وهو أنّهم وجدوا حكمًا في الأجسام التي شاهدوها إنّها تضعف بالرياضة، ولا تقوى على أفعال عجيبة، وشاهدوا في حصول السواد في الجسم أنّ قسمة المحلّ توجب قسمة الحالّ فحكموا حكمًا[٩٢٧] كلّيًا أنّ جميع الأجسام تجب أن تكون كذلك.

لِمَ لا يجوز أن يكون في الوجود جسم يكون حكمه[٩٢٨] مخالفًا لحكم الأجسام التي شاهدوها؟

فإنّ الجسم من حيث إنّه جسم لا يوجب أن يضعف بالرياضة، ولا يوجب أن لا يقوى على أفعال عجيبة.

[١٦١و] ثمّ بعض[٩٢٩] الحصولات كذلك، فالعلم لو كان حصول الصورة فلا نسلّم أنّه يكون الحصول حلول[٩٣٠] السريان.[٩٣١]

فعلم أنّ البراهين لا تهدي إلى الحقّ فالوجدان يكون أهدى إلى الحقّ من البرهان.[٩٣٢]

[٩٢٧] ب ن - حكمًا.

[٩٢٨] ج م ن: فيه.

[٩٢٩] ب ن - بعض.

[٩٣٠] ب ن - حلول.

[٩٣١] ن: السريانيّ.

[٩٣٢] ن: البراهين.

ولقد حُكِي مَن لا يُتّهم بالكذب فهو شيخنا صلاح الحقّ والدين الحسن البلغاريّ[٩٣٣] -قدّس الله روحه- حكاية عجيبة عن وِجْدانه روحه في بعض الأحوال[٩٣٤] الواقعة له.

فذكرت في المتن ما حُكي وإن كانت الحكاية لا تليق بهذا الكتاب رجاءً أن ينفع طالب الحقّ الذي لا يعاند، ولا يستهزئ بأقوال الصادقين، والحكاية هذا:

(ولقد حكي من أدركته من مشائخ الطريقة ـ قدّس الله روحه، وأرواحهم ـ إنّه وقع لروحه عروج إلى العالم العلويّ مستلقيًا جسده على الأرض فوق عشرة أيّام، والروح يشاهد في بعض هذه الأيّام في هيئة الجسد[٩٣٥] حتّى انخلع عن تلك الهيئة، وصار مشاهدًا في صورته الروحيّة.

وقد كان خيط دقيق نورانيّ متّصلًا بينه وبين الجسد[٩٣٦] وصورته أنّه جسم في غاية اللطافة، والصفاء، والإشراق، ناطق،[٩٣٧] سميع، بصير، عالم، قادر فإذا أدركته ناطقًا فهو بكلّيّته ناطق كان حقيقته[٩٣٨] الناطقيّة؛ لا أنّه صفة[٩٣٩] زائدة على ذاته، وكذا إذا أدركته سميعًا بصيرًا من غير أن يكون بعض تلك الصفات متميّزة عن البعض بخلاف ما يشاهد في البدن.

فتبيّن لي من هذا ما قيل: صفات الله -تعالى- لا هو، ولا غيره.)

[٩٣٣] حسن صلاح الدين بن عمر البلغاريّ (ت. ٦٨٧هـ/١٢٩٩م). وُلد في نخجوان وهي مدينة من أذربيجان. يُعدّ شيخًا كبيرًا في وقته، وبقي أسيرًا وهو ابن ثلاثة عشرين في أيدي القبجاق سبع سنوات، وبعد الثلاثين من عمره انتسب إلى التصوّف واشتغل به طول عمره. وقد عاش، وساح في مدن متعددة مثل: بخارى، مراغا وكرمان، و وهو من مريدي الشيخ نجم الدين الكبرى، وشمس الدين محمّد الرازيّ، ولقي سعد الدين الحمويّ، ومن مريديه عمر الباغستانيّ. وتوفّي بالتبريز. انظر: **رشحات عين الحياة** لحسين بن عليّ الكاشفيّ، ص ٢٧٢؛ **تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار** للرمزيّ، ١/٣٢٩-٣٣٠؛

[٩٣٤] الأحوال: «هي المواهيب الفائضة على العبد من ربّه، إمّا واردة عليه ميراثًا للعمل الصلح المزكّي للنفس المصفّي للقلب، وإمّا نازلة من الحقّ امتنانًا محضًا. وإنّما سُمّيت أحوالًا لتحوّل العبد بها من الرسوم الخلقيّة ودركات العبد إلى الصفات الحقيّة ودرجات القرب، وذلك هو معنى الترقّي». **معجم اصلطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص

[٩٣٥] ب - الجسد، صح هامش.

[٩٣٦] ب - الجسد، صح هامش.

[٩٣٧] ن: بالحقّ.

ج: حقيقة.

[٩٣٩] ن + غير.

فإنّه لما شاهد الروح عالما بحيث لا يكون علمه زائدًا عليه[٩٤٠] غير متميّز ذاته عن علمه، لم يكن علمه غيره.

ثمّ لما شاهده قادرًا، شاهده بحيث لا تكون القدرة زائدة عليه متميّزة عنه لم تكن القدرة غيره؛ لكن مع ذلك لا يكون شيء منهما عينه إذ لو كان العلم عينه لم[٩٤١] يشاهده قادرًا بالحيثيّة المذكورة؛ لأنّ القدرة ليست نفس العلم.

فلمّا وجد هذا المعنى في الروح، وقد قال عليه السلام: «مَن عَرَف نفسَه فقد عرف ربَّه»[٩٤٢] انكشف عليه[٩٤٣] ما قيل: صفات الله -تعالى- لا هو ولا غيره؛ لأنّ صفات الروح تكون على[٩٤٤] وفق صفات الله -تعالى- هذا سرّ قوله عليه السلام: «تخلّقوا بأخلاق الله»[٩٤٥]

مسألة

[فيما تتعلّق بالروح]

(قد سبق أنّه لا بدّ من فيضان أمرٍ واحدٍ منوّع للأشخاص فيفيض روح واحد متعلّق بالجميع بأن يفيض منه إلى كلّ بدنٍ روحٌ.

- عليه.

ج + يكون.

[٩٤٢] قال صاحب **كشف الخفاء**: «قال ابن تيمية: موضوع. وقال النوويّ قبله: ليس بثابت. وقال أبو المظفّر بن السمعانيّ في القواطع: إنه لا يُعرف مرفوعًا، وإنّما يُحكى عن يحيى بن معاذ الرازيّ يعني من قوله. وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النوويّ: أنه ليس بثابت؛ قال: لكنّ كتب الصوفيّة مشحونة به، يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محي الدين بن عربيّ وغيره. قال: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازيّ الواعظ شارح **الجامع الصغير** للسيوطيّ: بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ. وذكر بعض الأصحاب: أن الشيخ محي الدين قال هذا الحديث: وإن لم يصحّ من طريق الرواية فقد صحّ عندنا من طريق الكشف. وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سمّاه القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربّه. وقال النجم: قلت وقع في **أدب الدين والدنيا** للماورديّ عن عائشة سُئل النبي صلّى الله عليه وسلّم: من أعرف الناس بربّه قال: أعرفهم بنفسه. **كشف الخفاء**، لإسماعيل بن محمد العجلونيّ، ٢٦٢/٢

[٩٤٣] ب: عليّ.

ج – على.

[٩٤٥] لا يوجد هذا الحديث في مصادر الحديث بهذا اللفظ. لأكثر التفاصيل انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمة لنصير الدين الألبانيّ، ٣٤٦/٦؛ ولكن هناك أحاديث تشبهه من جهة المعنى والمحتوى. انظر **مكارم الأخلاق** لأبي بكر ابن أبي الدنيا، ص ٣٤.

وأهل الكشف يسمّونه "الإنسان الكبير"، و"شيخ الغيب" ولا يكفي هو)؛ أي [١٦١ظ] ذلك الروح المتعلّق بالجميع **(وإلّا فكلّ ما يعلمه أحد**[٩٤٦] **الأشخاص يعلمه الآخر.**

ثمّ الأرواح المخصوصة متّحدة في الماهيّة لتصير أشخاص الإنسان ماهيّة واحدة.

ثمّ هي أصناف بعضها في غاية الصفا، وبعضها في غاية الكدورة كما قال النبيّ عليه السلام: «الأرواح جنود مجنّدة»)

«فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر اختلف»[٩٤٧] يمكن أن يكون المراد بالتعارُف: الموافقة في الصفات، وبالتناكُر: المباينة فيها.

مسألة

[في أنّ الأرواح حادثة]

(الأرواح حادثة. أمّا عندنا فلأنّ كلّ ممكنٍ حادثٌ؛ لكن قبل حدوث النفس؛[٩٤٨] **لقوله -عليه السلام-: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»)**[٩٤٩]

وعند أرسطو حادثة مع البدن؛ لأنّها لو كانت قبله لا بدّ وأن تكون متعدّدة فامتيازها لا تكون بالماهيّة ولا بلوازمها لاتّحاد الماهيّة؛ فتكون بالعوارض، والاختلاف بالعوارض يكون بتغاير الموادّ، ولا مادّة قبل البدن؛ فعلى القول بتغاير الماهيّة جوابه ظاهر)؛ وهو أنّ الامتياز يكون بالماهيّة أو بلوازمها.

(وعلى القول باتّحادها يمنع أنّ الاختلاف بالموادّ)؛ فأنّه يمكن أن يكون الامتياز بالصفات: كالامتياز بين الأرواح القدسيّة، وأرواح الأناسي الذين هم كالبهائم.

واعلم أنّ اتّحادها بالنوع غير متحقّق، وما قلنا: **لتصير أشخاص الإنسان ماهيّة واحدة**؛ غير يقينيّ إذ يمكن أن تصير أشخاص الإنسان إنسانًا بأمرٍ آخر غير الروح.

[٩٤٦] ب - أحد، صح هامش.

صحيح البخاريّ، بدء الخلق ٢؛ صحيح مسلم، البر والصلة والآداب ١٥٩؛ سنن أبي داود، الآداب ١٩

[٩٤٨] ن: الجسد.

[٩٤٩] الفردوس بمأثور الخطاب لأبي شجاع الديلميّ، ١٨٧/٢؛ ولصحة الحديث وثبوته انظر: كشف الخفاء للعجلونيّ، ١١٢/١، ١١٣، ١٢٨

(**فإنّ هذا وارد على بقائها بعد البدن مع أنّكم قائلون به.**

وعند البعض قديمة؛ لأنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة، ولا مادّة، وقد عرفت ضعفه)؛ أي ضعف ما قيل: **إنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة**؛ فأنّه قد مرّ في التعديل الأوّل أنّ الحادث غير مسبوقة بمادّة.

مسألة

[في عدم فناء الأرواح]

(**الأرواح لا تفنى.**

أمّا عند الفلاسفة فلأنّ في الجواهر الفناء بخلع صورة، وأخذ آخرى.

والمجرّدات لا تقبل هذا، وأيضًا لو قبلت لوجب بقاء القابل مع المقبول)؛ أي لو قبلت المجرّدات خلْع صورة، وأخْذ أخرى كانت باقية مع الصورة الأخرى؛ فلا تكون فانية.

ويمكن تقريره بوجه آخر وهو: أنّ المجرّدات لو قبلت الفناء لوجب بقاء القابل مع المقبول فتكون باقية مع الفناء، هذا خلف.

(**وعندنا الفناء يكون بإعدام الله -تعالى-، قد عرفت ضعف الدليل الثاني.**)

وهو[950] إنّها لو قبلت لوجب بقاء القابل مع المقبول فإنّه قرّر تقريرين فبالتقرير الثاني قد[951] عرفت ضعفه؛ فإنّه إذا قيل: الموجود يقبل العدم لا يُراد القبول بهذا المعنى.

(**بل نقول: إن الجوهر الفائض من الله -تعالى- المشرف بالاختصاص بقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر، ٩٢/٥١]، الذي من شأنه أن يحيي به، ما يتّصل به لا يكون من شأنه أن يفني مع[952] إمكان هذا، ثمّ الأخبار الدالّة على بقائه بعد الموت من رفرفته فوق النعش.[953]**)

ب م: هو.

ج - قد، صح هامش.

[952] ن + أنّ.

[953] ن + وسعادته، وشقاوته، وعذاب القبر، وغيره، ثمّ إعادته إلى البدن وخلوده.

كما جاء في الخطبة الآخيرة من الخطب الأربعين قوله عليه السلام: «حتّى إذا حُمل الميّت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو ينادي يا أهلي، ويا ولدي لا يلعبنّ بكم الدنيا كما لعبت بي جمعت المال من حلّه، ومن غير حلّه، ثمّ خلفتُه لغيري»[٩٥٤]

يُقال رفرف الطائر: حرّك جناحيه حول الشيء يريد أن يقع عليه.

(وسعادته، وشقاوته، وعذاب القبر، وغيره؛ ثمّ إعادته إلى البدن، وخلوده[٩٥٥] دالّة على أبديّته.)

مسألة

[في التناسخ]

(التناسخ[٩٥٦] باطل على القول بالحدوث.

وقالوا: لو جاز التناسخ لاجتمع النفس التناسخيّة مع النفس الحادثة مع البدن.

أقول: من أين يثبت إنّه كلّما حدث بدنٌ يجب أن يحدث نفسٌ وإنّما يجب لو لم تبقَ نفس بعد فناء بدن سابق؟

واعلم أنّ العقل لا يدلّ على امتناعه؛ لكن يحكم بأنّه لو كان واقعًا لتذكّرت نفس ما أحوالًا مضت عليها في البدن السابق فإنّ النسيان مخصوص بالقوى البدنيّة.

والقول بالمعاد ينفيه؛ لأنّه لو وقع التناسخ لا يمكن إحياء[٩٥٧] كلّ بدنٍ بإعادة روحه إليه.

وأهْلُه يسمّون الانتقال إلى بدن إنسانيّ[٩٥٨] "نسخًا" وإلى حيوان آخر "مَسخًا" وإلى نبات "فَسخًا" وإلى جماد "رَسخًا"

[٩٥٤] ب + كما جاء في الخطبة الآخيرة من الخطب الأربعين ثمّ خلفتُه لغيري. | لم نهتد إلى هذا الحديث في المصادر، ومع ذلك من أقدم المصدر الذي احتوى على هذا النقل هو تفسير **مفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازيّ، ٣٩٥/٢١.

[٩٥٥] ج ب ن – وسعادته وشقاوته وعذاب القبر وغبره ثمّ إعادته إلى البدن وخلوده.

[٩٥٦] التناسخ: «عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدنٍ آخر من غير تخلّل زمان بين التعلّقين للتعشّق الذاتيّ بين الروح والجسد». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٣.

[٩٥٧] ج – الإحياء، صح هامش.

[٩٥٨] ج ب – إنسانيّ، صح هامش؛ م – إنسانيّ.

واعلم أنّ في الروح مباحث آخر سيأتي بعضها إن شاء الله -تعالى-، فتمّ بحث الجواهر.

أولها: الجوهر الذي علمه الله -تعالى- ما كان، وما يكون وبهذا الاعتبار يسمّى "عقلًا"، وباعتبار إظهار ما قدّره الله -تعالى- على اللوح يسمّى "قلمًا"، وآخرها: الإنسان نزولًا من الأشرف إلى الأخسّ، ثمّ صعودًا من الأخسّ إلى الأشرف المكمّل للأربعين. والحمد لله رب العالمين)؛ أي أوّل الجواهر: هو العقل وآخرها: هو الإنسان.

[١٦٢ظ] ففي ترتيب الموجود نزول من الأشرف إلى الأخسّ؛ أي من العقل الأوّل أي الهيولى، ثمّ صعود من الأخسّ إلى الأشرف؛ أي من الهيولى إلى الإنسان حتّى صار الإنسان مكمّلًا للأربعين

أمّا على مذهب الفلاسفة عشرة عقول، وتسعة نفوس فلكيّة، وتسعة أجرام فلكيّة، وأربعة عناصر، وثلاث مواليد،[٩٥٩] وأربعة نفوس: طبيعيّة، ونباتيّة، وحيوانيّة، وناطقة.

صارت تسعة وثلاثين فالإنسان هو المكمّل للأربعين

وأمّا على لسان الشرع فالإنسان في ترتيب الموجودات وقع على رأس الأربعين أيضًا.

أوّل الموجودات: العقل وهو القلم، ثمّ اللوح وهو جوهر كُتب فيه جميع الكائنات، ثمّ العرش، ثمّ حَمَلَته وهي ثمانية، ثمّ[٩٦٠] الكرسيّ، ثمّ سبع سموات، ثمّ مدبّراتها السبع من قوله: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلّت، ٢١/١٤]، ثمّ الملائكة الأربعة المقرّبون، ثمّ العناصر الأربعة، ثمّ المتولّدات[٩٦١] الثلاثة؛ ثمّ الشيطان، ثمّ الروح، ثمّ الإنسان. والحمد لله ربّ العالمين.

وفي هامش ب: أي المعدن، والنبات، والحيوان.

[٩٦٠] ب - ثمّ، صح هامش.

ن: المولّدات.

[التعديل الرابع]



تعديل مباحث ما في العالمين من الأعراض

﴿المشهور أنّ العرض إن قَبِلَ القسمة أو النسبة بالذّات فـ"كمّ" أو "عرض نسبيّ" وإلّا فـ"كيف"

أقول: **الوحدة ليست من الأوّلين ولا من الثالث؛ لأنّه إن سُئل كيف زيدٌ؟ لا[1] يُقال: واحد.﴾**

فإن قلتَ: نعني بالكيف: ما لا يكون فيه قسمة، ولا نسبة[2] لا ما يُقال في جواب "كيف"

قلتُ: جميع هذه الاصطلاحات قد راعوا فيها الأوضاع اللغويّة: مثل: "الكمّ" فهو ما يُجاب به في سؤال "كم"، ومثل:[3] "متى وهو ما يُجاب في جواب "متى"، وكذا "الأين"، ونحو "الماهيّة" فهو ما يُقال في جواب "ما هو"، وكذا البرهان

[1] ب - لا، صح هامش.
[2] ب ن - ولا نسبة.
[3] ب ن - مثل.

اللمّيّ[٤] فهو ما يُقال في جواب "لِـمَ"،[٥] فكذا "الكيف" فهو ما يقع في جواب "كيف"؛ لا أنّهم يريدون بالكيف ما اصطلحوا عليه من غير رعاية المعنى اللغويّ.

ولو قيل: الكيف ما ليس كذا، وكذا لا يكون تعريفًا صحيحًا؛ إذ الأعدام لا نهاية لها فلا يُفهم منه معنى وجوديّ هو الكيف.

(**ولا يصحّ إهمالها بأنّها عدميّة**)؛ أي لا يصحّ ترك ذكر الوحدة بسبب أنّها أمر عدميّ، وبحثنا في الأعراض الوجوديّة.

(**لأنّهم قالوا: الكثرة وجوديّة، وكذا الوحدة؛ لأنّها جزء الكثرة فتنقسم، هكذا العرض إن كان مفهومه أنّ محلّه ذو أجزاءٍ أو ضدّه فكثرة أو وحدة، ويُراد فيها التركّب والبساطة.**)

إنّما قال: «أو ضدّه»، ولم يقل: أو نقيضه؛ لأنّ نقيض الوجوديّ يكون عدميًّا؛ لكنّ ضدّ الوجوديّ يكون وجوديًّا أيضًا، وقد ذكر أنّ الوحدة ليست عدميّة، فلهذا قال: «أو ضدّه»؛ فالتركّب، والبساطة ضدّان. [١٦٣و]

(**أو معنى زائد على ذلك**)؛ أي يكون مفهوم العرض معنى زائدًا على كون محلّه ذا أجزاء، وضدّه.

(**فإن كان قائمًا بالمحلّ من غير أن يُعتبر في معناه التعلّق أو قطعه فكيفٌ، وإلّا فالأعراض النسبية أو قطعه: كالغنى، ونحوه**)؛ أي[٦] إن لم يُعتبر في معناه التعلّق بالغير أو قطع التعلّق فكيف، وإن أُعتبر في معناه التعلّق بالغير فالأعراض النسبيّة، وإن أُعتبر قطع التعلّق فالعرض هو قطع التعلّق: كالغنى، ونحوه فكون الشيء في نفسه بحيث يكون مستقلًّا وهو قطع التعلّق ليس من باب الكيف؛ بل هو عرض

البرهان اللمّي والبرهان الإنّيّ: «البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداءً وهي الضروريّات أو بواسطة وهي النظريات. والحدّ الأوسط فيه لا بدّ أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علّة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان لميّ كقولنا: هذا متعفّن الاخلاط وكلّ متعفّن الأخلاط محموم فهذا محموم فتعفّن الأخلاط كما أنه علّة لثبوت الحمّى في الذهن كذلك علّة لثبوت الحمّى في الخارج وإن لم يكن كذلك كان لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان إنيّ كقولنا هذا محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفّن الأخلاط فالحمّى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلّا أنّها ليست علّة له في الخارج؛ بل الأمر بالعكس، وقد يُقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لميّ ومن المعلول إلى العلة برهان إنيّ». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٦٤

كم.

ب – أيْ.

آخر وليس أمرًا عدميًّا بمعنى عدم الاحتياج؛ بل هو قوّة الوجود بحيث يستبدّ بنفسه كما مرّ[٧] في الوجوب[٨] بالذّات أنّه ليس عدميًّا.

(ثمّ اعلم أنّ الكثرة، والوحدة قد يكونان اعتباريّتين.

والكمّ[٩] كثرة حقيقية، وهو يجتمع مع الوحدة الاعتباريّة دون الحقيقيّة. ثمّ[١٠] الكمّ إمّا متّصل إن وُجد فيه حدّ[١١] مشترك)؛ أي يكون بحيث لو قسّم يكون فيه جزء مشترك[١٢] بين القسمين: كالنقطة للخطّ والخطّ للسطح والسطح للجسم.

ويجب أن يُراد بالقسمة: القسمة الوهميّة لا الفعليّة؛ لأنّه إذا قسّم[١٣] قسمة[١٤] فعليّة؛ أي فكيّة لم يبقَ بينهما شيء مشترك بين القسمين.

(ومنفصل إن لم يوجد: كالعدد، والمتّصل إمّا غير قارّ الذّات، كالزمان، -وقد مرّ- أو قارّ، كالخطّ، والسطح، والجسم التعليميّ.)

في شرح الإشارات:

«إنّ الخطّ: مقدار ذو وضع، هو طول بلا عرض، والسطح: مقدار ذو وضع، له بُعدان فقط، والجسم التعليميّ: مقدار ذو وضع، له ثلاثة أبعاد».[١٥]

(وعندنا الخطّ أجزاء لا يتجزّأ بلا مدخل للأجزاء الواقعة في جنبها، وكلّ جزء منه نقطة، والعرض القائم بالخطّ، وهو كونه كذلك طول[١٦])؛ أي كونه بحيث هو أجزاء في جهة واحدة فقط طول.

(وهو مركّب من الأعراض القائمة بكلّ جزءٍ وإن سُمّيت كلًّا[١٧] من هذه الأعراض نقطة فلا مشاحة)؛ أي النقطة عندنا جوهرٌ وهو الجزء الذي لا يتجزّأ

ب ن - مرّ.
ب ن: الجواب.
الكمّ: «ما يقبل الانقسام لذاته». **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم** للسيوطي، ص ٧١.
ن: هو.
ب - حدّ، صح هامش.
ن + أي يكون بحيث لو قسّم يكون فيه جزء مشترك.
ج: قسّمته؛ م - قسّم، صح هامش.
ج - قسمة.
شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٣٤٥.
م + وهو.
ج: كلّ.

[١٦٣ظ] وأن سُمّيت العرض القائم بذلك الجوهر نقطة فلا مشاحة في الاصطلاح، وذلك العرض هو الوحدة التي لها وضع؛ أي يُشار إليه حسًّا.

‹الوحدة: كون الشيء بحيث لا ينقسم على جزئيّات أو على أجزاء أو لا مثل له فالواحد[١٨] بالمعنى الأوّل إن لم يكن كثيرًا باعتبار ما فهو[١٩] إن لم يصدق على الكثير فوحدتُه شخصيّة[٢٠] أو وحدة[٢١] ما ينحصر نوعه في شخص ويعرض لذلك[٢٢] الشخص[٢٣] الوحدة بالمعنى الثالث.

وإن صدق فوحدة الكلّيّات جنسًا[٢٤] كان أو[٢٥] غيره، وإن كان كثيرًا فجهة وحدته إمّا مقوّمة أو لا؛ وبالمعنى الثاني فإمّا[٢٦] لا جزء له أصلًا؛ فوحدة جزء الكمّ المتّصل أو المنفصل أو معروض الكمّ أو المفارقات أو له جزء باعتبار ما وهي[٢٧] إمّا غير كثيرٍ أو كثير يعرضه وحدة إمّا للمجموع أو للبعض باعتبار البعض وأمّا بالمعنى الثالث فقد ذكر.›

الوحدة: تطلق على كون الشيء بحيث لا ينقسم على جزئيّات أو لا ينقسم على أجزاء، وتطلق أيضًا على كون الشيء بحيث لا مثل له فالواحد بالمعنى الأوّل: إمّا أن يكون في ذاته واحدًا أو لا؛ بل كثير يعرضه الوحدة بسبب الغير.

أمّا الأوّل: فإمّا أن لا يصدق على كثير فهو إمّا جزئيّ حقيقيّ فوحدته شخصيّته[٢٨] أو كلّيّ انحصر نوعه في شخصه[٢٩] فهذا نوع من الوحدة ثمّ يعرض لهذا[٣٠] الشخص[٣١] الوحدة بالمعنى الثالث؛ وهو أن لا مثل له.

١٨ ب – فالواحد، صح هامش.
١٩ ب م: هو؛ ن: وهو.
٢٠ ب م: سخصيته.
٢١ ب – وحدة، صح هامش.
٢٢ ن: كذلك.
٢٣ ن: المشخّص.
٢٤ ب ن – جنسًا.
٢٥ ب ن: أو كان.
٢٦ ج + أن.
٢٧ ن: هي و.
٢٨ ج: فوحدة شخصية.
٢٩ ج م: شخص.
٣٠ ب: لذلك؛ ن – لهذا.
٣١ ن: للشخص.

وإمّا أن يصدق على كثير سواء كان جنسًا أو نوعًا أو أخواتهما فإنّه مفهوم واحد لا يصدق من حيث المفهوم إلّا على نفسه فهو واحد من حيث المفهوم وإن كان كثيرًا من حيث الصدق.

وأمّا الثاني: وهو أن يكون كثيرًا يعرضه الوحدة بسبب الغير فذلك الغير:

إمّا مقوّم لذلك الكثير: كالإنسان، والفرس، فإنّهما واحد من حيث الجنس: وكزيدٍ وعمرو فإنّهما واحد من حيث النوع.

وإمّا غير مقوّم كالوحدة بالموضوع، كالكاتب، والضاحك في أنّ موضوعهما الإنسان،[٣٣] وكالوحدة بالمحمول كالثلج، والعاج[٣٤] في أنّ الأبيض محمول عليهما.

وأمّا الروح، والملك فقد قيل: إنّه قسم آخر؛ لكن يمكن أن يُقال: إنّ وحدتهما بالمحمول، وهو كون كلّ منهما مدبّرًا،[٣٥] والوحدة بالمحمول تنقسم أقسامًا كثيرة: كالوحدة بالإضافة وغيرها.

[١٦٤و] والواحد بالمعنى الثاني: إمّا أن لا جزء له أصلًا، ووَحْدته تُسمّى "بساطة"، فإمّا أن يكون ذا وضعٍ، وهو إمّا جزء للكمّ المتّصل وهو "النقطة" أو للكمّ المنفصل وهو "الوحدة" التي هي مبدأ العدد أو لمعروض الكمّ، كالجزء الذي لا يتجزّأ عند القائل به أو لا يتجزّأ[٣٦] قسمة فكيّة. وأمّا إن لم يكن ذا وضع، كوحدة[٣٧] الواجب، والمفارقات.

وإمّا أن يكون له جزء باعتبار ما،[٣٨] وهو إمّا غير كثير، كالوحدة بالتمام إمّا وضعيّة، كالدرهم الواحد أو صناعيّة، كالبيت[٣٩] الواحد أو طبيعيّة، كالإنسان الواحد.

ب – فذلك الغير.

ج: إنسان.

العاجُ: هو عظم الفيل، الواحدة عَاجَةٌ. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ، «عوج».

ج – وهو كون كلّ منهما مدبّرًا، صح هامش.

ب – يتجزأ، صح هامش.

ن: كوجود.

عطف على جملة «إمّا أن لا جزء له أصلًا».

ج: كالدرهم.

وإمّا كثير[٤٠] تعرضه وحدة إمّا للمجموع سواءً حصل له[٤١] هيئة اجتماعيّة أو لا، كالقوم الواحد أو يعرض لبعض الأفراد بالنسبة إلى البعض، كوحدة الشيئين بالاتّصال، ووحدة الخطّين بالانطباق أو[٤٢] الموازاة، ونحو ذلك.

واعلم أنّ الوحدة بالذّات قد يُراد بها أنّ ذاته يقتضي الوحدة، وقد يُراد بها إنّ ذاته واحد[٤٣] وهي أعمّ من الأوّل وأمّا بالمعنى الثالث فقد مرّ في التقسيم الأوّل فالله -تعالى- واحد بجميع المعاني.

مسألة

[في أنّ اتّحاد الإثنين محال]

(**اتّحاد الاثنين محال؛ لأنّه إن عُدم أحدهما أو عُدِمَا فلا اتّحاد، وإن بَقِيَا فهما[٤٤] اثنان، ومنع هذا بأنّه لِمَ[٤٥] لا يجوز إن بَقَيَا[٤٦] بوجود واحد، وتعيّن واحد**)؛ كوحدة الفصل والجنس.

واعلم أنّ الدليل واهٍ؛ لأنّ قوله: «وإن بَقِيَا فهما اثنان»؛ فالقائل بالاتّحاد لا[٤٧] يسلّم ذلك لكنّ الاثنين إن صَارَا بحيث لا يبقى بينهما تميّز أصلًا يُسمّيه اتّحادًا.

فإنّ الاتّحاد عندهم بمنزلة اتّحاد الأضـواء؛ فإنّه إذا اجتمع الشموع اتّحد أضوائها بحيث لا يتميّز بينها.

(**وأمّـا ما يقول الصوفيّة فما يقوله[٤٨] حشويّتهم؛ فلا اعتبار به، وما يقوله المحقّقون منهم[٤٩] نشرحه، إن وافق التوفيق.**)

ن: الكثيرة؛ ن + التي؛ ب: الكثير.

- له.

ج: والموازاة.

ن: واحدة.

ن + إمّا.

ب - لِمَ، صح هامش.

ج: يبقيا.

ج - لا؛ ب - لا، صح هامش.

ب - يقوله، صح هامش.

ج - منهم، صح هامش.

اعلم أن حشويّتهم على فرق:

فمنهم من يقول: كلّ شيء في الوجود وهو الله -تعالى- ، ولا يدري القائل ماذا يقول.

ومنهم من يقول: الواجب بالذّات هو الوجود المطلق المقارن بجميع الموجودات، وإنّما الامتياز بالخصوصيّات؛ وهي الأمور العارضة.

ومنهم من يقول: غير هذا؛ لكن لا ضرورة في تفصيل الباطل ونقلِ ما هو محضُ الهذيان.

وأمّا ما يقوله المحقّقون: فسيأتي تفسيره في مقامات العارفين في بحث التجلّي.

فيقول: أنا من أهوى ومن أهوى أنا[٥١]

وأيضًا[٥٢] إنّ إشارات المشائخ في الاستغراق[٥٣] عائدة إلى تحقيق مقام المحبّة باستيلاء نور اليقين.[٥٤] فاطلُبه في ذلك الموضع. [١٦٤ظ]

(**تقسيم الكثرة إمّا على وجه التقابل أو لا**[٥٥])؛ قد مرّ في المنطق أنّ الاثنين إمّا متساويان أو أعمّ أو أخصّ[٥٦] مطلقًا أو من وجه أو متباينان فإذا كان الاثنان على هذه الأقسام تكون الكثرة القائمة بالاثنين على هذه الوجوه؛ فالكثرة التي تكون بطريق التبائن قد تكون بين المتباينين غاية الخلاف وهي التقابل وقد لا تكون.

فغاية الخلاف لا يكون بين المحالّ أي محالّ الصور، ومحالّ الأعراض فأنّ الاختلاف بين المحالّ اختلاف عامّ.

ب - بجميع، صح هامش.

وهذا البيت ينسب إلى أبي عبد الله حسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ/٩٢٢م). **مشكاة الأنوار** للغزاليّ، ص ٦؛ عوارف المعارف لأبي حفص السهرورديّ، ص ٥٦٧.

ج - فيقول: أنا من أهوى ومن أهوى أنا وأيضًا.

الاستغراق: «وهو توسّط مقام الولاية، لاستيلاء المَحبّة، والانغمار في غمار المقّة، والاستغراق في بحر الحكمة والاشتغال في جميع الأوقات بالذكر، والرياضة، والسكون إلى الحقّ، والاستغراق في السلوك في الله والأنس به».

معجم اصلطلاحات الصوفيّة لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٣٩

عوارف المعارف لأبي حفص السهرورديّ، ص ٥٦٧.

ج + به.

ج: وأخصّ.

فإنّ جميع أشخاص[٥٧] الإنسان، وجميع أشخاص كلّ ماهيّة مختلفةٌ فلا يكون هذا الاختلاف غاية الاختلاف؛ لأنّ وراء هذا الاختلاف يوجد اختلاف أشدّ من هذا: كاختلاف السواد والبياض بقي اختلاف الصور والأعراض فاختلافهما لا يُعتبر من حيث إنّه لا يصحّ حمل المواطأة؛ لأنّ هذا اختلاف عامّ؛ - كما مرّ. بل من حيث إنه لا يصحّ حمل الاشتقاق.

ثمّ أُختلف في أنّ اختلاف الصور؛ هل هو من باب التضادّ أم لا؟

فالقائل بأنّه ليس من باب التضادّ؛ بل التضادّ يختصّ بالأعراض يقول في تعريف التقابل: إنّه امتناع اجتماع مفهومين في موضوع واحد.

والقائل بأنّه من باب التضادّ يقول: في تعريفه في محلّ واحد.

ففي المتن اختار هذا ليكون أشمل فقال:

(**وهو امتناع اجتماع مفهومين في محلّ، وهما ممّا يحتاج إلى المحلّ وبهذا القيد خرجت المحالّ المتغايرة كلّيّة، وشخصيّة**)؛ أي قيّد بقوله: «وهما ممّا يحتاج إلى المحلّ»؛ ليخرج تغاير المحالّ سواءً كانت المحالّ كلّيّة أو جزئيّة.

أمّا الكلّيّة: فكالإنسان، والفرس؛ لا يُقال: الإنسان ضدّ الفرس؛ بل يُقال: الإنسانيّة[٥٨] ضد الفرسيّة، وأمّا الجزئيّة: فكزيدٍ، وعمرو.

(**ولا حاجة إلى ذكر الوحدات**)؛ أي لا احتياج إلى أن يُقال في محلّ واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة؛ لأنّ الاجتماع في محلّ لا يكون إلّا في زمان واحد.

(**فإن لم يكن سلبهما فتناقض أو في قوّته**)؛ أي إن لم يكن سلب المفهومين المتقابلين عن المحلّ فيقابلهما تناقض: كتقابل الإنسانيّة، واللاإنسانيّة أو في قوّة التناقض: كتقابل الزوجيّة والفرديّة. [١٦٥و]

(**وإن أمكن فتضادّ، والمتكلّمون لم يعتبروا إلّا هذين.**

والعمْي والبصر ضدّان.)

فإنّ التضادّ أعمّ من أن يكون بين الوجوديّين أو لا؟

٥٧ ج ب م - أشخاص.
٥٨ ب - الإنسانيّة، صح هامش.

(وكذا الأُبُوّة، والبُنُوّة إن قيّدنا كما يُقال: أُبُوّة شخصٍ وبُنُوّته لشخص واحد وإلّا فغير متقابلين)؛ أي أُبوّة شخص وبُنُوّته إمّا أن يقيّدا بكونهما بالنسبة إلى شخص واحد أو لم يُقيّدا[٥٩] فإن قيّد؛ فمن قسم التضادّ وإن لم يقيّد[٦٠] فلا تقابل فلا احتياج إلى القول[٦١] بقسم آخر هو التضايف.[٦٢]

(وقيل: إن كانا وجوديّين فماهيّة أحدهما إن كانت معقولة بالقياس إلى الآخر فمتضايفان وإلّا فضدّان، وقد شرط البعض غاية الخلاف.)

فإنّ التقابل وهو غاية الخلاف قسم على الأربعة حتّى إن لم يُعتبر غاية الخلاف فزيدٌ وعمرو وأمثالهما متقابلان.

فعلى هذا؛ السواد والحمرة لا يكونان[٦٣] ضدّين،[٦٤] وفي المتضايفين السفل والعلوّ متقابلان لا العلوّ مع القدّام؛ فعلى هذا القول هل[٦٥] يكون لشيء واحد أكثر من ضدّ واحد أم لا؟

فإن كان بين الأعراض ترتيب[٦٦] بعضها أقلّ خلافًا، وبعضها أكثر كما في الألوان فما هو أقلّ خلافًا لا يكون ضدًّا.

أمّا إذا[٦٧] لم يكن بينهما ترتيب، ولا يكون خلاف البعض أقلّ من خلاف البعض الآخر؛ فالكلّ أضداد.

(وإن كان أحدهما وجوديًّا، والآخر عدميًّا فإن أُعتبر في موضوع مستعدّ لذلك الوجوديّ بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه؛ فالملكة، والعدم الحقيقيّان.)

ج: يقيّد.

م: لم يقيّدا.

ج – القول.

التضايف: كون الشيئين بحيث يكون تعلّق كلّ واحد منهما سببًا بتعلّق الآخر به كالأبوّة والبنوّة، وكون تصوّر كلّ واحد من الأمرين موقوفًا على تصورّ الآخر. **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٨٤.

ج ب م: لا يكون.

ج ب م: ضدّان. | الضدّان: صفتان وجوديّتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما: كالسواد والبياض والفرق بين الضدين والنقيضين أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان: كالعدم والوجود والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان: كالسواد والبياض. **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٧٩

ج – هل، صح هامش.

ج: ترتيبه.

ن: إن.

أمّا بحسب الشخص: كالعمي العارضيّ مع البصر؛ فإنّ ذلك الشخص الذي له العمي العارضيّ مستعدّ للبصر.

وأمّا بحسب النوع: كعمي الأكمه؛[٦٨] فإن هذا الشخص غير مستعدّ للبصر؛ لكنّ النوع وهو الإنسان مستعدّ.

وأمّا بحسب الجنس: فكعمي العقرب فإنّ هذا النوع[٦٩] غير مستعدّ للبصر؛ لكنّ الجنس وهو الحيوان مستعدّ.

(أو بحسب وقت يمكن الوجوديّ فيه فالمشهوران: كعدم اللحية في زمان يمكن وقوعها فيه، وهو غير سنّ الصبى.

[١٦٥ظ] **وإن لم يُعتبر فالسلب، والإيجاب وإن كانا عدميّين فلا تقابل؛ لأنّه لا بدّ من شيء لا يصدق عليه وجوديًّا هما فيصدّقان عليه)**؛ أي كلّ مفهومين عدميّين يفرضان فلا بدّ أن يتصوّر مفهوم وجوديّ لا يصدق عليه وجوديًّا هذين العدمين.

وإذا لم يصدق عليه الوجوديّان يصدق عليه العدميّان؛ فلا تقابل بين العدميّين.

(قيل: لا نسلّم كاللّاشيء، واللّاممكن العامّ)؛ أي لا نسلّم أنّه[٧٠] يمكن تصوّر مفهوم لا يصدق عليه وجوديًّا هما؛ لأنّ الوجوديّين يمكن أن يكونا مفهومين يصدقان على جميع المفهومات.

(قلت: قد مرّ في المنطق فساد هذا.)

فإنّي قد ذكرتُ في **تعديل الميزان** إنّ لكلّ مفهوم نقيضًا حتّى الممكن العامّ، فاطلُبه في ذلك الموضع.

(وإن سلّم فلا تقابل لأنّ معناه إن صدق أحدهما بدون[٧١] الآخر، ولم يوجد حيث لم يصدقا على شيء)؛ أي إن سلّم أنّ اللاشيء، واللاممكن لا يصدقان

---

٦٨ ب - الأكمه، صح هامش. | الَأكْمَهُ: الذي يُولد أعمى، وقد كَمِهَ من باب طَرِبَ. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ «كمه».

٦٩ ج - النوع، صح هامش.

٧٠ ج: أن.

٧١ ج: لا

على شيءٍ فحينئذٍ لا تقابل بينهما؛ لأنّ معنى التقابل أنّه إن صدق أحدهما لم يصدق الآخر، ولم يوجد هذا المعنى حيث[٧٢] لم يصدقا على شيء.

فصل

في الكيف

(**وهو إمّا مختصّ بـ"كمّ"، كالاستدارة، ونحوها أو كيف محض وهو إمّا استعداديّ**)؛ أي يكون استعدادًا إلى اللاانفعال أو إلى الانفعال (**كالصلابة، واللين أو لا**)؛ أي لا يكون استعداديًّا؛ بل يكون كمالًا

(**وذا قسمان الأوّل: الكيفيّات المحسوسة: وهي إمّا مبصَرة: وهي إمّا اللون فمنه ما ليس حقيقيًّا: كبياض الثلج؛ فإنّه يتخيّل بمخالطة الهواء، والأجسام**[٧٣] **الصقيلة، ومنه ما هو حقيقيّ: كبياض البيض، وباقي الألوان. وأمّا الضوء فهو إمّا أن يقوم بالجسم لذاته أو بمقابلة المضيء وهو إمّا ضوء أوّل**) كالضوء الحاصل بمقابلة الشمس

(**أو ثانٍ**)؛ كالضوء الحاصل بمقابلة ما يقابل الشمس: كالظلّ (**وهكذا**)؛ أي الضوء الثالث وما بعده. (**وقد توهّم البعض أنّ الضوء أجسام شفّافة، ويُبطله حدوثه دفعةً، وانعدامه كذا**)؛ هذا مجرّد استبعاد.

(**وإمّا مسموعة: وهي الصوت، والحرف.**

قالوا: الصوت كيفيّة قائمة بالهواء يحدث بسبب تموُّجه بالقرع أو القلع فيصل إلى الضماخ بسبب وصول محلّه؛ وهو الهواء.

تحقّق ذلك أنّه لا يسمعه إلّا من هو في جهة هبوب الريح، ومَن وضع طرف الأنبوبة[٧٤] **على ضماخه، وأنّ سماع ضرب الفأس مؤخّر عن رؤيته.** [١٦٦و]

[٧٢] م - حيث.

[٧٣] ج: الأجرام.

[٧٤] الأنبوبة أو الأنبوب: ما بين العُقْدَتَيْن من القَصَب، والقَنَاةِ. لسان العرب لابن منظور. «ل ب ب». جسم مجوّف أسطوانيّ طويل من الخشب أو المعدن أو الزجاج. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين، ص ٢٨.

قلنا: الأوّل خلاف الواقع؛ لكَوْن[٧٥] **هبوب الريح مددًا**[٧٦] **لوصوله، ونحن لا ننكره.)**

المراد بـ«الأوّل»؛ أنّه لا يسمعه إلّا من هو في جهة هبوب الريح.

وإنّما قال: «هو خلاف الواقع»؛ لأنّه يسمعه مَن هو في خلاف جهة الهبوب.

(**وكذا الثاني**)؛ أي الثاني خلاف الواقع لأنّه يسمعه من ليست الأنبوبة على ضماخه.

(**وإن سُلّم فالأنبوبة تمنع السماع لا من حيث إنّها تمنع خروج الهواء**)؛ بل[٧٧] من حيث إنّ من شأن الصوت أنّه لا يصل إذا كان بين المصوّت والسامع مانع من وصوله إليه.

(**وأمّا ضرب الفأس فالذي يقول: إنّ الصوت جوهر، والذي يجوّز انتقال الأعراض يقولان: بالانتقال.**

وأمّا غيرهما فيقول: من شأن الصوت أن يدركه الأقرب فالأقرب، ثمّ هو ليس كيفيّة قائمة بالهواء؛ لأنّه يسمع من قعر[٧٨] **الماء، ومن وراء الجدار دقّ، ولا يشترط لإدراكه وصول الهواء المقروع لهذين؛ ولأنّه يسمع من المكان العالي والهواء لا ينزل طبعًا ولا قسرًا؛ لأنّا نفرض القسر إلى جهة العلوّ بأن يكون الفمّ مفتوحًا نحوها، وإدراك جهته، وإدراك أنّه في المكان البعيد: يدلّان على أنّ السامعة تسمع ما في البعيد كما أنّ الباصرة تراه**)؛ أي السامعة تدرك جهة الصوت، وتدرك أنّ الصوت في المكان البعيد.

فهذان الإدراكان يدلّان على أنّ[٧٩] القوّة السامعة تسمع الصوت في المكان البعيد، كما أنّ الباصرة تراه في المكان البعيد ولو كان السماع بسبب وصول الهواء إلى السامعة لم تدرك الجهة، ولم تدرك كونه في البعيد.

٧٥ ج: لكل؛ م: لكن
٧٦ ج م: مدد.
٧٧ ج – بل.
٧٨ ج: لعين.
٧٩ ج – أنّ.

(ثمّ هو قد يكون بقرع جسمٍ جسمًا آخر فيخرج من بينهما هواء منضغط: كما في تصفيق اليدين، أو قلع: كتمريق جسمٍ، وبدونهما.

فإنّ الإنسان إذا صوّت مفتوح الفمّ فأنّه لا يقرع بعض أعضائه بعضًا، ولا يقلع ما يناسب علوّ صوته فإنّ تصفيق اليدين بحيث يتألّمان[٨٠] أشدّ قرعًا من تصويته مع أنّ هذا الصوت أعلى)؛ أي من الصوت الحاصل من تصفيق اليدين

(وأيضًا يوقع القرع أو القلع في أعضاء بلا إخراج الصوت)؛ أي الإنسان قد يحرّك أعضاء النفس بلا إخراج الصوت تحريكًا عنيفًا، كما يفعل في حال إخراج الصوت[٨١] وهو الذي يُقال له القرع أو القلع[٨٢] مع أنّه لا يخرج الصوت؛ فدلّ هذا على أنّ إخراج الصوت شيء آخر، والقرع أو القلع شيء آخر. [١٦٦ظ]

(وأمّا الحرف فقالوا: هو كيفيّة للصوت بها يتميّز بعضه عن بعض في الثقل، والحدّة تميّزًا في المسموع.)

(وإمّا مشمومة: وهي كيفيّة حاصلة للهواء بسبب مماسّة ذي الرائحة.

ثمّ مماسّته هواء آخر فيتكيف بكيفيّة فإذا وصل شيء من تلك[٨٣] الأهوية[٨٤] إلى الشامّة أدركت رائحته.

وإمّا مذوقة: وهو الطعوم التسعة قالوا: تحصل من الحرارة الفاعلة في مادّة لطيفة، وكثيفة، ومتوسّطة الحرافة، والمرارة،[٨٥] والملوحة، ومن البرودة فيها الحموضة، والعفوصة، والقبض ومن المعتدلة فيها الدسومة، والحلاوة، والتفاهة.

وإمّا ملموسات: وهي الكيفيّات الأربع، والملاسة، والخشونة واللطافة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والثقل، والخفّة؛ ونعني بالرطوبة، وضدّها المحسوستين لا ما يوجب سرعة قبول التشكّلات وبطئه.

الثاني: الكيفيّات النفسانيّة؛

ب - يتألّمان، صح هامش.

ج: قدّمت هذه الجملة "وهو الذي يُقال له القرع أو القلع" على تلك الجملة " كما يفعل في حال إخراج الصوت"؛
- أو القلع، صح هامش.
ج - تلك، صح هامش.
هي جمع كلمة "الهواء"
ن: الحلاوة.

منها الإدراك:

فسّره في "الإشارات": «بكون حقيقة الشيء متمثّلةً عند المدرِك يشاهدها ما به يُدرَك»؛[٨٦] **أي وجود مثال حقيقة الشيء عند النفس لحضورها**[٨٧] **عندها أو عند الحسّ في الإدراك بالذّات أو بالآلة)**

المراد بتمثّل الشيء عند المدرك: وجود مثال الشيء عند المدرك، والمدركُ النفسُ.

أمّا الكلّيّات فبالذّات، والجزئيّات بالآلة؛ فإدراك النفس الشيءَ أن يكون مثال حقيقة ذلك[٨٨] الشيء موجودًا[٨٩] عند النفس بحضور[٩٠] تلك الحقيقة عند النفس في الكلّيّات، وبحضور[٩١] تلك الحقيقة عند الآلة في الجزئيّات نحو: أن يكون زيدٌ حاضًرا عند حسّ البصر فيدركه النفس حقيقة ظاهرًا[٩٢] بحسّ[٩٣] البصر.

فالمشاهدة: هي الحضور المذكور، ثمّ الحضور عند الحسّ ليس هو الحصول في نفس الحسّ؛ بل يحوز أن يكون أيضًا للحصول في آلة الحسّ يتّصل بها الحسّ سواءً كانت تلك الآلة محلًّا للحسّ أو لم يكن.

(والمثال: الصورة المنتزعة من الشيء التي لو كانت في الخارج لكانت هو إيّاه.[٩٤]**)** هكذا قال[٩٥] **في شرح الإشارات.**[٩٦]

(ولا يشترط أن يكون منتزعة من الموجود[٩٧] **خارجًا فإنّ كثيرًا من الأشكال الهندسيّة غير موجودة خارجًا مع أنّها حقائق مدركة فهي**[٩٨] **موجودة ذهنًا.)** [١٦٧و]

الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ص ٢٣٧.

بخصورها.

ج ب ن - ذلك.

ج: موجودة.

بخصور.

بخصور.

ج م - حقيقة ظاهرًا؛ ب - ظاهرًا.

- بحسّ.

ج - إيّاه؛ م - إيّاه، صح هامش.

ب ن: ذكر.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤٠٢/١-٤١٤.

ب: الوجود.

ب - فهي، صح هامش؛ م: فهو.

فإنّ الأشياء المدرَكة تنقسم إلى ما لا يكون خارجًا عن ذات المدرِك، وإلى ما يكون؛ ففي الأوّل: الحقيقة المتمثّلة عند المدرك نفس حقيقتها، وفي الثاني: فهي[٩٩] تكون[١٠٠] غير الحقيقة الموجودة في الخارج؛ بل هي صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفادًا[١٠١] من الخارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداءً، سواءً كانت الخارجيّة مستفادة منها أو لم تكن؛ وعلى التقديرين: إدراك الحقيقة الخارجيّة حصول تلك الصورة الذهنيّة عند المدرك.

(**وللإمام اعتراضات:**

الأوّل: «**إنّ الصورة الذهنيّة**[١٠٣] **إن لم تطابق الخارج كانت جهلاً، وإن طابقت كان علمًا**[١٠٤] **فلا بدّ من خارجيّ**».[١٠٥])

فأجاب الإمام نصير الدين:

أنّ الاعتراف بصورة غير مطابقة للخارج[١٠٦] تسليم للمتنازع؛[١٠٧] لأنّه قال: الصورة الذهنيّة إن لم تطابق الخارج[١٠٨] فهذا اعتراف بحصول الصورة في الذهن، والمتنازع فيه هذا وهو إنّ الإدراك حصول الصورة لا ما زعم المخالفون.[١٠٩]

فقال في المتن:

(**ولا يُجاب بأنّ الاعتراف بصورة غير مطابقة تسليم للمتنازع؛**[١١٠] **لأنّه لا نسلّم**[١١١] **المتنازع فيه وهو أنّ المتخيّلات حقائق.**)

ن: كما.

ن: لا يكون.

ب - مستفادًا، صح هامش.

ملاحظة: لم نهتد إلى هذه الاعتراضات بنفس هذه الألفاظ للرازي في كتابه **شرح الإشارات والتنبيهات**، ولكن توجد تلك الاعتراضات بهذه العبارات في **شرح الإشارات والتنبيهات** للطوسي.

ب ن - عند المدرك. وللإمام اعتراضات إنّ الصورة الذهنيّة.

- كان علمًا، صح هامش؛ ج ب م - كان علمًا.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤٠٧/١.

ج + هي.

ن - الاعتراف بصورة غير مطابقة للخارج تسليم للمتنازع، صح هامش.

ج - إن لم تطابق الخارج.

[١٠٩] **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ٤٠٧/١.

ن - لأنّه قال: الصورة الذهنيّة تسليم للمتنازع.

ن - لأنّه لا نسلّم، صح هامش.

بيانه:[١١٢] أنّه عرّف الإدراك بكون حقيقة الشيء متمثّلة عند المدرك؛ فالذهن إذا تخيّل شيئًا ولم يكن له في الخارج مطابق عليه فلا نسلّم أنّه حقيقة من الحقائق.

فإنّا نعلم إنّا إذا تخيّلنا إنسانًا[١١٣] له ألفُ جناحٍ، وألفُ رأسٍ؛ فإنّه لا يصير حقيقةً؛ بل هذا التخيّل محض جهالة أو من خيالاتِ المجانين.

(**ثمّ الأشكال الهندسيّة تُعتبر فيها الوجود الخارجيّ المقدّر وأحكامها منتزعة منه**)؛ أي من الخارج: كأحكام دوائر، وذوات الأضلاع.

وقد وجدت في بعض نسخ **شرح الإشارات** تعبيرًا أو هو قوله:

«والجواب عن الأوّل؛ أنّ من الصورة[١١٤] ما هي مطابقة للخارج وهي العلم، ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهو الجهل، أمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علمًا، ولا جهلًا».[١١٥]

أقول: قوله: «أمّا الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها»؛ غير صحيح؛ لأنّ[١١٦] معنى المطابقة في الخارج أن يكون ناشئًا عمّا في الخارج؛ فإنّ المطابقة في النسب أن يكون الأمران في الخارج[١١٧] بحيث إذا توجّه العقل يلزم فيه النسبة، وقد جرى في هذا المعنى كلام مستوفى في أوّل **تعديل الميزان** فاطلُبْه ثمّة. [١٦٧ظ]

(**الثاني: «إنّكم تقولون: بانطباع الصورة فالكبير وهو صورة السماء يمتنع انطباعه في الصغير»**.[١١٨]

ولا يُجاب بأنّ الصغر لا يقدح في المساواة؛ فإنّ الكبير والصغير[١١٩] مساويان في الصورة الإنسانيّة؛ لأنّ اعتراضه في المشخّص، كصورة السماء، وكبيرها لا

لبابه.
م – إنسانًا، صح هامش.
ب – الصورة، صح هامش.
شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤٠٧.
إذ.
– فالخارج.
شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤٠٩.
ن + في الإنسان.

يساوي صغيرها. وتفسير الصورة يوجب المساواة؛[120] **لأنّها فسّرت بأنّها لو كانت في الخارج لكانت هو.)**

ولا شكّ أنّ المشخّص الصغير لو كان في الخارج لا يكون هو المشخّص الكبير، وبحثنا في المشخّص.

(**الثالث**: «**إثبات الصورة الذهنيّة إنّما لزم فيما لم يوجد خارجًا لا فيما وُجد. فلِمَ لا يجوز أن يكون هنا إضافة؟**»[121]

ولا يُجاب: بأنّه شيء واحد فإذا لم يكن إضافة في صورة لا يكون أصلًا؛ لأنّه لا يكون إنشاء أمرٍ ابتداءً، والوصول إلى شيء معنى واحدًا.)

قال الإمام [فخر الدين الرازيّ]:

«إنّ صاحب **الإشارات**: أثبت الصورة الذهنيّة بأنّ من الحقائق ما ليس لها وجود في الخارج فيكون موجودة بحسب الوجود الذهنيّ فإنّ[122] الصورة الذهنيّة تثبت فيما لا وجود له[123] في الخارج فلِمَ لا يجوز أن يكون العلم فيه حصول الصورة وفيما له وجود في الخارج إضافة»[124]

فأجاب الإمام نصير الدين: «إنّه شيء واحد فإذا ثبت في البعض أنّه ليس بإضافة ثبت في الكلّ.»[125]

فقال في المتن: «لا نسلّم أنّه شيء واحد»؛ فإنّ الأوّل هو إنشاء أمر ابتداءً، والثاني هو الوصول إلى شيء موجود خارجًا، وهما معنيان متغايران.

فإنّكم معترفون أيضًا بأنّ العلم القائم بذات الله -تعالى-، والعلم القائم بالممكنات مختلفان في الماهيّة؛ لأنّ الأوّل فِعْليّ، والثاني انفعاليّ فكذا هنا الإدراك الأوّل فعليّ، والثاني انفعاليّ؛ فيجوز أن يختلفا في الحقيقة.

ب ن – المساواة.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤٠٩/١.

م: فالصورة.

ج – له، صح هامش.

شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ، ٢٤٦/٢

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤١٠/١.

(الرابع: «أنّ حصول الاستدارة، والحرارة في القوّة المدركة يوجب كونها مستديرة، وحارّة».[١٢٦])

اعلم أنّ الإمام نصير الدين أجاب عن اعتراض الاستدارة:

«أنّ الاستدارة إن[١٢٧] كانت جزئيّة ذات وضعٍ يصير الجزء الذي هو محلّها مستديرًا، ولا يلزم من ذلك أن يكون المدرِك الذي يكون المحلّ آلة له مستديرًا».[١٢٨]

وأجاب عن اعتراض الحرارة بقوله:

[١٦٨و] «فإنّها لا تقتضي كون محلّها حارًّا إلّا إذا كان الحالّ هي بعينها والمحلّ جسمًا خاليًا عن ضدّها من شأنه أن ينفعل عنها، ولا يلزم من ذلك أنّ صورتها المغايرة لها إذا حلّت جسمًا أو قوّة جسمانيّة أن تجعلها حارّة فضلًا عن أن تجعل المدرك ـ الذي يكون ذلك المحلّ آلة له ـ حارًّا».[١٢٩]

فقال[١٣٠] في المتن:

(ولا يُجاب: بأنّ الاستدارة إذا[١٣١] كانت جزئيّة ذات وضع توجب ذلك، وأنّ[١٣٢] صورة النار المغايرة لها إذا حلّت جسمًا لا يلزم أن يجعلَه حارًّا؛[١٣٣] لأنّا نفرض إدراك استدارة كذلك فيصير النفس أو الحسّ[١٣٤] المشترك تارةً مستديرًا، وتارةً مربّعًا.[١٣٥])

ج + ولا يجاب بأن الغستدارة إن كانت جزئيّة ذات وضعٍ يوجب ذلك وبأن صورة النار المغايرة لها إذا حلّت جسمًا لا يلزم أن يجعله حارّة. | **شرح الإشارات والتنبيهات** لفخر الدين الرازيّ، ٢/٢٠١٩-٢٢٠

إذا.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤١٠.

ج: حارة. | **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤١٠.

– فقال.

إن.

بأنّ.

ج: حارّة.

ب – الحسّ، صح هامش.

ب – مربّعًا، صح هامش.

أي[١٣٦] هذا دليل على إنّكم[١٣٧] سلّمتم أنّ الاستدارة إذا كانت جزئيّة ذات وضع توجب أن يصير المحلّ مستديرًا.[١٣٨]

ففرضنا أنّ النفس أدركت استدارةً[١٣٩] جزئيّةً ذات وضعٍ فلا يخلو: إمّا أن يكون[١٤٠] المحلّ النفس[١٤١] أو الحسّ؛ فإن كان النفس يلزم استدارتها، وإن كان الحسّ المشترك يلزم أنّه يصير مستديرًا إذا كان الحالّ فيه مستديرًا، ويصير مربّعًا إذا كان الحالّ مربّعًا، وكلّ مِن ذا بديهيّ الاستحالة.

(ولأنّكم ادّعيتم أنّ حقيقة المدرَك يحصل في المدرِك، فإذا كانت حقيقة الشيء مركّبة من المادّة، والصورة؛ يجب حصولهما فيه.

والمدرَك إذا كان[١٤٢] مشخّصًا يجب حصول جميع تشخّصاته في المدرِك)؛ أي الجواب الذي أجبْتم به في فصل الحرارة لا يتمّ؛ لأنّكم ادّعيتم حصول حقيقة المدرَك في المدرك؛ لأنّكم ادّعيتم[١٤٣] حصول المثال وعرّفتم المثال: بالصورة التي لو كانت في الخارج كانت غير ذلك الشيء، فالشيء إن كان مركّبًا من المادّة، والصورة لا بدّ أن يحصل المادّة في الذهن؛ لأنّه لو وُجد الصورة المجرّدة لا يصحّ عليها أنّها لو كانت في الخارج لكان عين ذلك الشيء.[١٤٤]

وإن كان ذلك الشيء مشخّصًا يجب أن يحصل في الذهن جميع تشخّصاته فإذا حصل في الذهن النار المشخّصة بالمادّة،[١٤٥] والصورة، وجميع التشخّصات كيف لا يصير المحلّ حارًا؟

فلا ينفعه قوله: «لا سيّما المدرك الذي يكون ذلك المحلّ آلة له»؛ لأنّه يكفي في الاستحالة صيرورة الآلة حارّة: كالحسّ المشترك مثلًا أو الخيال.

[١٣٦] ج – أي.
[١٣٧] ب م – هذا دليل على إنّكم.
[١٣٨] م – وتارةً مرّبعًا أي سلّمتم أنّ الاستدارة إذا كانت جزئيّة ذات وضع يوجب أن يصير المحلّ مستديرًا، صح هامش.
[١٣٩] ب – إذا كانت جزئيّة ذات وضع توجب أن يصير المحلّ مستديرًا ففرضنا أنّ النفس أدركت استدارةً، صح هامش.
[١٤٠] ج: كان.
[١٤١] ن + المشترك.
[١٤٢] ب – كان، صح هامش.
[١٤٣] ج – حصول حقيقة المدرَك في المدرك؛ لأنّكم ادّعيتم.
[١٤٤] ن – في الخارج لكان عين ذلك الشيء.، صح هامش.
[١٤٥] ج: والمادّة.

ثمّ اعلم أنّ الإمام [فخر الدين الرازيّ] على تقدير تسليم أنّ الإدراك يحتاج إلى حصول صورة في المدرك، قال:

«إنّ الإدراك[١٤٦] أمر آخر وراء ذلك الحصول؛ إذ لو كان إدراك السواد عبارة عن حصولٍ[١٤٧] لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدرَكًا».[١٤٨]

فأجاب الإمام نصير الدين عن هذا:

[١٦٨ظ] «بأنّ حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك أو التشابه على[١٤٩] معانٍ مختلفةٍ: كحصول الجوهر للجوهر أو للعرض،[١٥٠] وحصول العرض للعرض والجوهر[١٥١] والصورة للمادّة أو الجسم وعكسهما، والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك، ول لما كان الحصول الإدراكيّ معلومًا، ولم يكن المراد من هذا القول تعريفًا للإدراك لم يتعرّض لبيان الأقسام؛ بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنّه حصول ما للمدرِك لا لشيء على الإطلاق».[١٥٢]

ثمّ قال: «ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرِكًا للسواد».[١٥٣]

فقال في المتن:

(**ولا يمكن الفرار إلى أنّ حصول العرض لموضوعه غير مرادٍ**)؛ أي لا يمكن الفرار عن اعتراض الإمام [فخر الدين الرازيّ] إلى أنّه لا يُراد بالحصول الإدراكيّ حصول العرض لموضوعه وإنّما لا يمكن الفرار.

(**لأنّ قولهم: بأنّ محلّ الإدراك إن كان منقسمًا لزم انقسام الحالّ؛ مانع عن الفرار،[١٥٤] وموجب للقرار[١٥٥]**)؛ أي هذا الذي قالوا: **إنّ محلّ الإدراك إن كان**

١٤٦ ب – الإدراك، صح هامش.
١٤٧ ن: حصوله.
١٤٨ شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ ٢/٢٣٤.
١٤٩ ج م: عن.
١٥٠ وفي المطبوع: والعرض. **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤١١.
١٥١ أو للجوهر.
١٥٢ **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤١١.
١٥٣ **شرح الإشارات والتنبيهات** لنصير الدين الطوسيّ، ١/٤١١.
١٥٤ ب – الفرار، صح هامش.
١٥٥ ن – للقرار.

منقسمًا لزم انقسام الحال؛ يوجب أن[١٥٦] يكون المراد بالحصول حصول العرض لموضوعه وهو حلول السريان؛ لأنّ الصورة عرض والنفس جوهر فحصولها للنفس بحيث يلزم من انقسامها انقسام المحلّ غير متصوّر إلّا بمعنى قيام العرض بالجوهر.

(**الخامس**: «**إنّ العلم بالله -تعالى- ينفي أنّه حصول الشيء للشيء، وكذا علمه بذاته؛**[١٥٧] **لأنّ الشيء لا يحصل لنفسه**».[١٥٨]

ولا يُجاب: **بأنّ للحصول معاني؛ لأنّه تصريح بأنّه تعريف بالمشترك، والمعنى الذي يسبق إلى الأفهام ينفي حصول الشيء لنفسه، وإن أريد معنى آخر فلا بدّ من البيان**)؛ أي لو كان العلم حصول الشيء للشيء لا يصدق هذا على علم الإنسان بالله[١٥٩] -تعالى-، ولا على علم الإنسان نفسه؛ لأنّ الشيء لا يحصل لنفسه.

فأجاب الإمام نصير الدين:

«أنّ حصول الشيء لنفسه غير ممتنع؛ لأنّ الحصول مشترك».

فقال: هذا الجواب باطل؛ لأنّه تصريح بأنّه تعريف بالمشترك فإن لم يفهم منه شيء كان كلامًا حشوًا.[١٦١]

(**وإن فهم منه شيء فالذي يسبق إليه الذهن من معنى الحصول معنى لا يمكن أن يكون الشيء حاصلًا لنفسه**.) والمعاني التي[١٦٢] فصّلتم للحصول كلّ ذلك يوجب أن لا[١٦٣] يكون الشيء حاصلًا لنفسه، وإن أريد بالحصول معنى آخر فلا بدّ من بيانه. [١٦٩و]

م + لا.

ب م: ذاته.

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤١٢/١.

ج م: الله.

[١٦٠] شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤١٢/١.

ج - حشوًا.

[١٦٢] ج: الذي.

[١٦٣] ن - لا.

(السادس: **«إنّ[١٦٥] عِلْمنا بذاتنا إن كان نفس ذاتنا؛ فعِلْمنا بعلمنا بذاتنا يكون نفس ذلك العلم؛ وهو نفس الذّات، وهكذا في التركيبات غير المتناهية».[١٦٦]**

وما أبعد عن الحقّ التزام[١٦٧] أنّه نفس الذّات ذاتًا وإن كان غيره اعتبارًا؛ يعني لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا على ما زعموا فلا يخلو:

إمّا أن يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا أو لم يكن فإن كان يكون كذلك في التركيبات غير المتناهية، وإن لم يكن علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهو المطلوب.)

وهذا الاعتراض يُنسب إلى شرف الدين المسعوديّ.[١٦٨]

وأجاب الإمام نصير الدين:

«بأنّ علمنا بذاتنا هو نفس ذاتنا بالذّات، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار؛ والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره».[١٦٩]

فقال في المتن:

(وما أبعد عن الحقّ التزام أنّه نفس الذات ذاتًا وإن كان غيره اعتبارًا)؛ لأنّه لا شكّ أن العلم من الأعراض النفسانيّة فالتزام أنّه نفس الذات ذاتًا في غاية البعد عن الحق.

- السادس.

أي.

شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ، ٢/٢٣٠

ب - وما أبعد عن الحقّ التزام، صح هامش.

شرف الدين محمد بن مسعود بن محمد المسعوديّ المروزيّ: (ت. ٦٤٧هـ/١٢٥٠م): ولم نهتد إلى المعلومات عن حياته في المصادر إلّا القليل وهو لا يشفي للصدر. وله **كتاب المباحث والشكوك على الإشارات والتنبيهات** لابن سينا حقّق هذا الكتاب ونشره Ayman Shihadeh بالدراسة، له تأليفات أخرى منها: **جهان دانش**، وشرح **رسالة الجبر والمقابلة في الحساب**، وشرح خطبة الغراء وهذا **شرح الخطبة التوحيدية الإلهيّة** لابن سينا، وكتاب **آثار العلوي در أحوال الجوية في الهيئة**، **وكفاية التعليم في صناعة التنجيم**، **ومنافع الأبدان في الطبّ**. انظر: **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم** لعلي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، ٣٢٥١/٥. | **كتاب المباحث والشكوك** لشرف الدين المسعوديّ، ص ٢١٤

شرح الإشارات والتنبيهات لنصير الدين الطوسيّ، ٤١٢/١.

ب م ن - يعني لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا على ما زعموا فلا يخلو أنّه نفس الذات ذاتًا في غاية البعد عن الحق.

وأصحابنا[١٧١] **عرّفوا العلم: بصفة يتجلّى بها المذكور لمن قامت هي به**[١٧٢])؛ المراد بالمذكور ما يُذكر، وهو أعمّ من الموجود.

(**أي صفة قائمة بالنفس يتجلّى بها الشيء للنفس كلّما توجهت إليه، فإذا علمت شيئًا فلم تنسه فأنت عالم به، وإن لم يكن حاضرًا. فالمراد بالتجلّي:**[١٧٣] **الحضور عند المدركة.**)

فالحاصل: أنّ التجلّي هو الحضور، وهو ضدّ الغيبة،[١٧٤] والعلم ضدّ الجهل؛ فالشيء قد يكون معلومًا؛ لكنّه يكون غائبًا من المدركة.

فالعلم صفة للنفس متعلّقة بالشيء بحيث يقدر بها النفس على إحضار ذلك الشيء في النفس كلّما توجّهت إليه.

(**وعلى التعريف الأوّل مَن هو أعلم الناس لا يكون عالمًا بالأوّليّات؛**[١٧٥] **إذا لم يكن حاضرة في ذهنه.**) لأنّ[١٧٦] صورة الشيء يجب أن تكون في النفس[١٧٧] مع المشاهدة؛ فالعلوم الأوّليّة إذا كانت غائبة لا تكون مشاهدة فلا تكون مدركة، وهذا في غاية الشناعة.

(**ثمّ قيل: الإدراك إن شُرط فيه حضور المادّة، والاكتناف بالهيئات، وكون المدرك جزئيًا:**[١٧٨] **فـ"إحساس"، فإن جُرّد عن الأوّل: فـ"تخيّل"**)؛ أي لا يُشرط حضور المادّة؛ بل شُرط الأمران الآخران، كتخيّل جبل مشخّص[١٧٩] من الياقوت.

ن: أئمّتنا.

[١٧٣] التجلّي: «ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب». **معجم اصلطلاحات الصوفيّة لعبد الرزّاق الكاشانيّ**، ص ١٧٣

[١٧٤] الغَيبة:«غَيبة القلب عن عِلم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحسّ بما ورد عليه، ثمّ قد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد قويّ، وهو من الأحوال». **المعجم الصوفيّ لسعاد الحكيم**، ص ٨٥٦؛ الغيبة: «غَيبة السالك عن رسوم العلم لقوّة نور الكشف، أو الغَيبة عن الخلق وأفعالهم، والنظر إلى أمورهم وأقوالهم، أو الغَيبة عن النفس وأهوائها، عن صفاتها ودواعيها وآرائها». **معجم اصلطلاحات الصوفيّة لعبد الرزّاق الكاشانيّ**، ص ٣٤١.

الأوّليّات: «هي المقدّمات اليقينيّة، الضروريّة، وتسمّى بالمادئ الأولى، والبديهيّات، ومبادئ العقل والمنطقن وهي ما لا يحتاج العقل في معرفته إلى وسط. ومثال ذلك: الكلّ أعظم من الجزء؛ هذا غير مستفاد من حسّ ولا استقراء ولا أيّ شيء آخر». **المعجم الفلسفيّ لجميل الصليبا**، ص ١٧٥

ن: إذ.

ج - في النفي.

جزئيّات.

ب م - مشخّص.

(وعن **الأوّلين**: "**فتوهّم**")؛ أي لا يُشترط حضور المادّة والاكتناف **بالهيئات**[١٨٠] فـ"توهُّم"، كما إذا[١٨١] وقع العداوة المعيّنة في القوّة الوهميّة.

(**وعن الثلاثة**:[١٨٢] **فـ"تعقّل"**)؛ وهو إدراك الكلّيّات.

(ثمّ جعل لهذا)؛ أي للتعقّل[١٨٣] **(أربع مراتب استعداد التعقّل، ثمّ تعقّل البديهيّات،**[١٨٤] **ثمّ النظريّات، ثمّ استحضارها متى شاءت**[١٨٥] **وسمّوه "العقل الهيولانيّ"،**[١٨٦] **ثمّ "العقل بالملكة"،**[١٨٧] **ثمّ "العقل بالفعل"،**[١٨٨] **ثمّ "العقل المستفاد".**[١٨٩]

ثمّ بعض[١٩٠] **مباحث العلم قد سبق في "الميزان") في القسمة على التصوّر** **والتصديق.**

[١٦٠ظ] **(وبعضها في هذا القسم)**؛ أي في قسم الكلام فإنّه قد ذكر بعض تلك المباحث في بحث الوجود الذهنيّ، وبعضها في علم **الله** -تعالى- ،[١٩١] وشيء منها في مباحث العقول، والروح.

م - وكون المدرك جزئيّات: فإحساس فإن جرّد عن الأوّل: فتخيّل أي لا يشرط حضور المادّة بل شُرط الأمران الآخران كتخيّل جبل من الياقوت. وعن الأوّلين فتوهّم أي إذا لا يُشترط حضور المادّة والاكتناف بالهيئات.

ب - إذا، صح هامش.

ن: الثالث.

ب - للتعقّل، صح هامش.

والأوليات: «هي البديهيّات بعينها ، سمّيت بها لأنّ الذهن يلحق محمول القضيّة بموضوعها أوّلاً ، لا بتوسّط شيء آخر ، وأمّا الذي يكون بتوسّط شيء آخر فذاك المتوسّط هو المحمول أوّلًا». **الكلّيّات** لأبي البقاء، ص ٢٤٨.

ج - ثمّ استحضارها متى شاءت.

العقل الهيولانيّ: «هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات كما للأطفال». الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ، ٦١٩.

العقل بالملكة: «هو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها، وهو مناط التكليف». **الكلّيّات** لأبي البقاء الكفويّ، ٦١٩

العقل بالفعل: «هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات». الكلّيّات لأبي البقاء الكفويّ، ٦١٩؛ «هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث تحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنه لا يشاهدها بالفعل». **التعريفات** للجرجانيّ، ١٩٧

العقل المستفاد: «هو أن يحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه». **الكلّيّات** لأبي البقاء الكفويّ، ٦١٩.

ج - بعض.

ج - في بحث الوجود الذهنيّ، وبعضها في علم الله -تعالى-

(فلا نعيدها، ومن الأعراض النفسانيّة ما قد سبق: كالقوى، والحياة، والقدرة، والإرادة، وغيرها وما هي من العلوم الآخر: كالصحّة، والمرض، ونحوهما، ولا ضبط لها فلا معنى لإيرادها ههنا.[١٩٢])

فصل

في الأعراض النسبية[١٩٣]

(وقد سبق في أوّل الكتاب أنّها لا موجودة، ولا معدومة.

فمنها "الأين": وهو الحصول في المكان.

و"متى وهو الحصول في الزمان.

و"الوضع": وهو هيئة للجسم من نسبة بعض أجزائه إلى البعض، وإلى الامور الخارجة.

و"المِلك": وهو نسبة الشيء إلى[١٩٥] ملاصق[١٩٦] ينتقل بانتقاله)؛ كالتقمّص والتعمّم.

(و"إن يفعل وهو التأثير.

و"إن ينفعل وهو التأثّر.

و"الإضافة": وهي النسبة المتكرّرة؛ لأنّها بالقياس إلى نسبة أخرى: كالأب؛ فإنّه باعتبار الابن، فإن أريد نفس الإضافة فمضاف حقيقيّ، وإن أريد العارض والمعروض فمشهوريّ.)

ج – والإرادة، وغيرها وما هي من العلوم الآخر: كالصحّة، والمرض، ونحوهما، ولا ضبط لها فلا معنى لإيرادها ههنا.

[١٩٣] ب – النسبيّة، صح هامش.

الملك: «بالكسر، وسكون وقد يسمونه مقلة وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله. وهو نسبة الجسم إلى حاصر له أو لبعضه وينتقل بانتقاله. وفي اصطلاح الفقهاء الملك اتصال شرعي بين الانسان وبين شيء يكون مطلقًا لصرفه فيه وحاجزًا عن تصرفه غيره». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفي، ص ٧٣٤.

ج م + ما.

[١٩٦] ج م: يلاصق.

فصل

[العِلّيّة والمعلوليّة من الأعراض النسبيّة]

(العِلّيّة والمعلوليّة من هذه النسب، وقد سبق مباحثهما.)

وهي بحث الدور والتسلسل، وبحث أنّ الواحد الحقيقيّ هل يصدر منه أكثر من واحد أم لا؟

والفرق بين العلّة الموجبة والعلّة التامّة قبيل قولنا: «تنبيه الوجوب بالذّات تحقّق الحقيقة في نفسها».

(وما لم يسبق نذكره هنا فنقول: علّة الشيء[١٩٧] ما يحتاج إليه الشيء؛ وهو إمّا جزء فإن كان الشيء به بالقوة فعِلّة ماديّة،[١٩٨] أو بالفعل فصوريّة،[١٩٩] وإمّا خارج فإن كان مأثّرًا؛ أي مفيدًا وجود الشيء ففاعليّة،[٢٠٠] وإن كان غرضًا فغائيّة؛[٢٠١] وهي باعثة للفاعل على الفعل ولا يكون إلّا للمختار. واذا لم يكن شيئًا من ذلك فـ"شرط" وهو من توابع الفاعليّة؛ لأنّ الفاعل بدونه لا يفيد المعلول، والعدم[٢٠٢] يدخل في الشرط كعدم المانع.)

علّة الشيء: «ما يتوقّف عليه ذلك الشيء. وهي قسمان الأوّل: ما تقوم به الماهيّة من أجزائها وتسمّى علّة الماهيّة، والثاني: ما يتوقّف عليه اتّصاف الماهيّة المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجيّ وتسمّى علّة الوجود وعلّة الماهيّة إمّا لأنّه لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوّة وهي العلّة المادّيّة وإمّا لأنّه يجب بها وجوده وهي العلّة الصوريّة وعلّة الوجود إمّا أن يوجد منها المعلول أي يكون مؤثّرًا في المعلول موجودًا له وهي العلّة الفاعليّة أولا وحينئذ إمّا أن يكون المعلول لأجلها وهي العلة الغائيّة أو لا وهي الشرط إن كان وجوديًّا وارتفاع الموانع إن كان عدميًّا». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٢

العلّة المادّيّة: «ما يوجد الشيء بالقوة». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٢.

العلّة الصوريّة: «ما يوجد الشيء بالفعل». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٢.

[٢٠٠] العلّة الفاعليّة: «ما يوجد الشيء لسببه». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٢.

[٢٠١] العلّة الغائيّة: «ما يوجد الشيء لأجله». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٠٢.

م- العدم، صح هامش.

تنبيه

[يتعلّق بأنّ العلّة المادّيّة لا تجب للمعلول]

«العلّة المادّيّة: لا تجب[٢٠٣] للمعلول عندنا؛ فإنّ الخالق يخلق بلا مادّةٍ»؛ وهذا ما مرّ أنّ الحادث غير مسبوق بمادّة قديمة.

«والقول بالعلّة الصوريّة مبنيّ على كون الصورة جزءًا، وقد مرّ الكلام فيه»؛ في مباحث الهيولى، والصورة.

«والغائيّة: لا تكون إلّا في الفعل الاختياريّ ولا تجب له لما سبق أنّ الفاعل يفعل بمجرّد الإرادة. ثم ما قيل: إنّ الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا؛ فالقابل عندنا الأثر وقد مرّ»؛ في مباحث صفات الله -تعالى- ما عدا السلبيّات في أوائل هذه[٢٠٤] المباحث.

«والتامّة: تقع على الجميع لا الموجبة إذ[٢٠٥] لا يدخل الجزء فيها، ولا العدم على ما سبق.»

أمّا عدم دخول الجزء فقد سبق[٢٠٦] قبيل قولنا: «تنبيه الوجوب بالذّات تحقّق حقيقة الشيء».

وأمّا عدم دخول العدم[٢٠٧] فقد سبق في البرهان الذى اخترعتُه على اثبات قدرة الواجب -تعالى- فإنه ذكر في ذلك البرهان هذه القضيّة وهي كلّما وُجد جميع موجودات يفتقر إليها زيدٌ مقارنة له يجب وجوده من غير توقّف على عدم[٢٠٨] أمرٍ فهذه المقدّمة دالّة على أنّ العلّة الموجبة هي الموجودات.

[٢٠٣] ن: يجب.

[٢٠٤] ن: هذا.

[٢٠٥] ب م – إذ.

[٢٠٦] م – فقد سبق.

م – قبيل قولنا: تنبيه الوجوب بالذّات تحقّق حقيقة الشيء. وأمّا عدم دخول العدم، صح هامش.

ب م ن – عدم.

مسألة

[في بيان علة البقاء]

(علّة البقاء قد تكون نفس علّة الوجود،[٢٠٩] وقد تكون غيرها.

قيل: أنكر المتكلّمون علّة البقاء لاعتقادهم أنّ الشيء في حالة البقاء يستغني عن السبب.

أقول: اعتقادهم هو[٢١٠] أنّ إعطاء الوجود لا يكون إلاّ في حالة الحدوث لا أن يكون التأثير مقتصرًا على حالة البقاء؛[٢١١] فالبقاء[٢١٢] أمر ممكن لا بدّ له من سببٍ فالايجاد[٢١٣] السابق بطريق الإحكام سبب للبقاء.)

اعلم أنّ الفلاسفة يشنعّون على المتكلّمين أنّهم يقولون: أنّ العالم في حال البقاء مستغنٍ عن الواجب -تعالى-.

فأقول: هذا التشنيع غير حقٍّ، وهو محض افتراءٍ؛ لأنّ مذهبهم ليس إلّا أنّ التأثير وهو إعطاء الوجود، ليس إلّا في حالة الحدوث.

والفلاسفة يجوّزون التأثير في حال البقاء فحسب: كالتأثير فيما هو قديم قدمًا زمانيًّا.

فالمتكلّمون لا يقولون: إنّ البقاء لا يحتاج إلى سبب؛ فإنّ البقاء أمر ممكن، وكلّ ممكنٍ محتاج إلى السبب؛ لأنّ الإيجاد السابق بطريق الإحكام سبب للبقاء.

فهذا معنى قولهم، ثم في أيّ كتابٍ ذكروا أنّ الواجب إن عُدم يبقى العالم فهذا محض افتراءٍ على أنّهم إن ذكروا ذلك ذكروه في قياس الخلف لنفي قول الفلاسفة يعني؛ لو كان التأثير مقتصرًا على حالة البقاء يلزم استغناء العالم عن

[٢٠٩] علة الوجود: «هي ما يتوقّف عليه اتّصاف الماهية المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجي وهي إمّا أن يوجد بها المعلول؛ أي تكون مؤثرة في العلول موجدة له وهي العلة الفاعلية، وإمّا أن يكون المعلول لإجلها وهي العلة الغائية». **المعجم الشامل لعبد المنعم الحفني**، ص ٥٤٩.

[٢١٠] ج - هو.

[٢١١] ب: الحدوث.

[٢١٢] ن - فالبقاء، صح هامش.

[٢١٣] ج: فالإيجاب.

المؤثّر؛ لأنّ التأثير في القديم ليست في حال[٢١٤] الحدوث فلا احتياج إلى وجود [١٧٠ظ] الفاعل في حال البقاء لما مرّ أنّ القديم الزمانيّ لا يحتاج إلى الموجد؛ ولأنّ الأفلاك لا تقبل الخرق عندهم، والعقول،[٢١٥] والنفوس، والهيولى لا تقبل الفناء عندهم فلا يحتاج إلى الفاعل في حال البقاء؛ فثبت الاستغناء فيلزم على قولهم إنّه[٢١٦] لو عُدم الواجب يبقى العالم. فهم[٢١٧] أسقطوا هذه المقدّمات[٢١٨] وأخذوا مجرّد هذا أنّهم قالوا: «لو عُدم الواجب يبقى العالم».

فصل

[في التقدّم والتأخر]

(**من تلك الأعراض**)؛ أي من الأعراض النسبيّة (**التقدّم، والتأخّر؛ فالتقدّم إمّا بالذّات، كالعلّة أو بالطبع: كالجزء أو بالشرف أو الوضع**)؛ كتقدّم الإمام (**أو الزمان فإن فسّر هذا بأن لا يجتمع المتقدّم مع المتأخّر شمُل تقدُّم بعض أجزاء الزمان على البعض، وإن فسّر بحصول الشيء في الزمان لا يشمله فقالوا: هذا التقدّم ذاتيّ**)؛ على ما نبيّن في مباحث الزمان.

فصل

في الحركة

(**قيل: أنّها تقع في مقولة الكمّ، والكيف، والأين، والوضع. ونحن لا نطلقها على التغيّر كيفًا، فهي: كون الشيء في زمان في مكان بشرط كونه قبله وبعده في مكان آخر.**

فيشمل الحركة في الكمّ؛[٢١٩] وهو النموّ، **فهو مركّب من حركة أينيّة مع كون، وفي الوضع)**؛ أي هذا التعريف يشمل الحركة في الوضع.

(**لأنّه إن**[٢٢١] **أُعتبر المجموع فوضعه لم يتغيّر، وإن أُعتبر الأجزاء فهي متحرّكة في الأين)**؛ أي إن اعتبر في الحركة الوضعيّة مجموع الجسم من حيث المجموع لم يتغيّر وضعه بالنسبة إلى شيء ما فلم يوجد في المجموع من حيث المجموع حركة وضعيّة، وإن أُعتبر أجزائه فكلّ جزء من الأجزاء تغيّر وضعه بالنسبة إلى ما هو خارج من ذلك الجسم.

فكما أنّ وضع الأجزاء تغيّر فالأجزاء تحرّكت حركة مكانيّة؛ لأنّ كلّ جزء انتقل من مكان[٢٢٢] إلى مكان آخر.

فإن قلت: هذا يصحّ في الأفلاك التي[٢٢٤] يحويها الفلك الأعظم فإنّ المكان هو السطح الحاوي؛ لكن لا يصحّ في الفلك الأعظم حيث لا مكان له.

قلت: مكانه هو حيّزه وهو الفراغ المتوهّم المشغول به.

(**فعُلم أنّ الحركة في الكمّ والوضع قسم من**[٢٢٥] **الحركة المكانيّة، لا قسيم**[٢٢٦] **لها.**)

[٢١٩] الحركة في الكم: «هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنموّ والذبول». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١١٥

[٢٢٠] الحركة في الوضع: «هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر فإن المتحرك على الاستدارة إنما تتبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه ملازما لمكانه غير خارج عنه قطعا كما في حجر الرحا. قيل: هي التي لها هوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١١٥

[٢٢١] ب – إن، صح هامش.

[٢٢٢] ب – مكان، صح هامش.

[٢٢٣] ج: أخرى.

[٢٢٤] م – التي.

[٢٢٥] ب ن – من.

[٢٢٦] م: قسم.

مسألة

[في أن بطء الحركة من تحلّل السكنات]

(بطء الحركة من تحلّل السكنات خلافًا للفلاسفة. أمّا على القول بالجزء؛ فلأنّ المسافة مركّبة من أجزاء لا يتجزّأ فأسرع الحركات أن يقطع جزءًا في آنٍ ففي البطء لا بدّ وأن يكون المتحرّك في بعض الآنات ساكنًا في بعض الأجزاء.

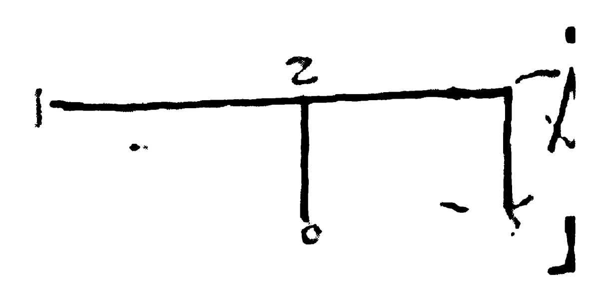
وأمّا على القول بنفيه؛ نفرض إبرتين وصل رأسهما معًا إلى سطح جسم ليّن لا يمنع نفوذهما فيه، وحركة أحديهما أسرع من حركة[٢٢٧] الأخرى؛ فزمان ملاقاة الأسرع ذلك السطح أقلّ من زمان ملاقاة الأبطأ.

فالأبطأ إن كان متحركًا فرأس الإبرة إن كان متحرّكًا في جميع ذلك الزمان من مكان إلى مكان يلزم انقسام السطح في جهة العمق هذا خلف.)

فرضنا وهو[٢٢٨] خطّ "أ" "ب" خطًّا مستقيمًا يدور على نقطة "أ"، وفرضنا على هذا الخطّ نقطة "ج" أينما وقعت ونقيم على "ج" وعلى "ب" خطّين مستقيمين متساويين كلّ منهما عمود على خطّ "أ" "ب"،[٢٢٩] ونفرض هذا الخطّ في جسم متحرّك حركة دوريّة فإذا تحرّك هذا الجسم ووصلت نقطة "د"[٢٣٠] إلى نقطة معيّنة في الهواء؛ وهي نقطة "ر وفي هذه الحالة وصلت نقطة "ه" إلى نقطة أخرى في الهواء وهي نقطة "ط" فنخرج خطّ "ر"[٢٣١] "ط" وهو خطّ مستقيم موازٍ لخطّ "أ" "ب" ضرورة أنّ خطّ "ب" "د" و"ج"[٢٣٢] "ه" متساويان قائمّان على خطّ "أ" "ب"[٢٣٣] فرضنا جسمًا مستطيلًا على ظهره خطّ مستقيم وهو خطّ "أ" "ب" وفرضناه[٢٣٤] متحركًا حركة دوريّة على نقطة "أ"،[٢٣٥] وفرضنا على نقطة "ب" جسمًا محدّد

[٢٢٧] ب م - حركة.
[٢٢٨] ب م - جسمًا مستطيلاً على ظهره خط مستقيم وهو.
[٢٢٩] ن + وهما خطا ج ه ب.
[٢٣٠] ب ن: "ج"
[٢٣١] ن: "٠"
[٢٣٢] ب: قدّمت حرف "ج" على حرف "د"
[٢٣٣] ج - فرضنا وهو خطّ "أ" "ب" خطًّا مستقيمًا يدور متساويان قائمّان على خطّ "أ" "ب"
[٢٣٤] - فرضنا.
[٢٣٥] ج م - "أ"

الرأس: كالإبرة مثلًا عليها خطّ عمودٍ على خطّ "أ" "ب" وهو "ب" "ج"، وفرضنا على خطّ "أ" "ب" نقطة "د"[٢٣٦] أينما وقعت.



وفرضنا عليها جسمًا آخر محدّد الرأس عليه خطّ عمودٍ أيضًا على خطّ "أ" "ب" وهو "د"[٢٣٧] "ه" على[٢٣٨] أنّ[٢٣٩] خطّ "ب" "ج" و "د"[٢٤٠] "ه" متساويان، وفرضنا الجسم متحرّكًا حركة دوريّة على نقطة "أ" فطرف "ب" "ج" وهو "ج" إن لم يكن منقسمًا؛ ثبت الجزء وهو مستلزم للمطلوب كما مرّ.

وإن كان منقسمًا كان سطحًا في الحركة إذا وصل إلى جزء من الهواء يماسّ سطحًا فرضنا هذا السطح "ط" ففي حالة[٢٤١] مماسّة "ج" سطحًا وهو "ط" يماسّ "ه" وهو طرف "د"[٢٤٢] "ه" شيئًا من الهواء فإن لم يكن منقسمًا ثبت المطلوب. [١٧١ظ]

وإن كان فهو سطح أيضًا وهو "ك"[٢٤٣] فإذا وصلنا "ط" و "ك"[٢٤٤] صار سطحًا مستويًا موازيًا لخطّ "أ" "ب" ضرورة أنّا فرضنا "ب" "ج" و "د"[٢٤٥] "ه" متساويين

[٢٣٦] ب ن: "ج"
[٢٣٧] ب ن: "ج"
[٢٣٨] ن – على.
[٢٣٩] ب م – أنّ.
[٢٤٠] ب ن: "ج"
[٢٤١] م: حال.
[٢٤٢] ن: "ج"
[٢٤٣] ن: "
[٢٤٤] ن: "
[٢٤٥] ب: "ج"؛

فزمان مماسّة "ج" سطحًا هو "ط" إن لم يكن منقسمًا يثبت "الآن" وهو يثبت الجزء، ويلزم منه المطلوب.

وإن كان منقسمًا وهو أقلّ من زمان مماسّة سطحًا هو "ك" لأنّ حركته خطّ "ب" "ج" أسرع من حركة خطّ "د" لكونه أبعد عن المركز ففي زمان مماسّة "ج" سطحًا وهو[٢٤٦] "ط" إن لم يكن خط "د" "ه" متحرّكًا يكون ساكنًا في زمان منقسم وهو المطلوب، وإن كان متحرّكًا كان[٢٤٧] خارجًا عن ذلك السطح المستوي مع أنّ الأسرع في ذلك السطح.

[٢٤٦] ج م: هو.
[٢٤٧] ب ن – كان.

[التعديل الخامس]



تعديل مباحث كونه ﴿مالكَ يومِ الدّين﴾

(**اقتضى كونُه مالكَ يومِ الدين أن لا يُخلّ بأمر الجزاء**)؛ لأنّ معنى يوم الدين: يوم الجزاء؛ وكونه[1] حَكَمًا عدلًا يقتضي[2] أن لا يُخلّ بأمر الجزاء، وإلّا يكون ناقصًا في كونه مَلِكًا.

(**فيجزي فاعل الحسنة، ويعفو عن فاعل السيّئة بوفور فضله أو يجازيه بكمال عدله، ويخلّد هؤلاء في النعيم، كما يخلّد أهل الشرك في الجحيم.**

والفاعل هو الجسد مع الروح فيجزيه بإعادتها إليه فهذا مقتضى العقل مؤيّدًا بالمحكمات[3] المتواترات من النقل، وآيات القرآن دالّة على اتّفاق الأنبياء عليهم السلام.

أمّا آدم -عليه السلام- فقد قيل له: ﴿فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ [الأعراف، ٥٢/٧].

وقال نوح -عليه السلام-: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [نوح، ٨١/١٧].

---

[1] ن - يومِ الدين أن لا يخلّ بأمر الجزاء؛ لأنّ معنى يوم الدين: يوم الجزاء، صح هامش.

[2] ج - يقتضي، صح هامش.

[3] ن: الكلّيّات.

وقال ابراهيم عليه السلام: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء، ٢٦/٨١]، **وقال:** ﴿بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة، ٢/٢٦٠].

وقال موسي عليه السلام: ﴿إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ [غافر، ٤٠/٢٧]، **وقال:** ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [طه، ٢٠/٥٥]. **وقال عيسى عليه السلام:** ﴿وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم، ١٩/٣٣].)

الآية بتمامها: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم، ١٩/٣٣].

(**وقوله -تعالى-:** ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ﴾ **الآية**، [ق، ٥٠/١٢].)

باقي[4] الآية: ﴿وَثَمُودُ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ﴾ [ق، ٥٠/١٣،١٤].

(**دالّ على تكذيبهم الرسلَ في البعث**)؛ أي الآية الآخيرة دالّة على هذا المعنى؛ لأنّ ما قبل هذه الآية هو قوله:[5] ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ﴾ [ق، ٥٠/١١]، إلى آخر الآية، ثمّ ما بعد هذه الآية هو قوله: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ [ق، ٥٠/١٥]؛ فعُلم أنّ المراد بالتكذيب: التكذيب في البعث. [١٧٢و]

(**وذكره في القرآن بحيث لا يقبل التأويل. وأقام الحجّة عليه أكثر من أن يحصى.**)

كقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم، ٣٠/٢٧]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [يس، ٣٦/٧٧]،[6] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [الحجّ، ٢٢/٥] الآية[7] إلى آخر

ن: تمام.

ب: قولنا.

ج + إلى آخر السورة.

ب ن – الآية.

السورة، وقوله:[8] ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاء فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق، ٥٠/٦]، ومثل هذا كثير في القرآن.[9]

(فمن أنكره أو أوّلَ الآيات فقد كذّب القرآن، ومحمّدًا -عليه السلام- وكفّر بهما.

واعلم أنّ بعض المتأخّرين لمّا سمعوا شبهة المنكرين؛ وهو أكل إنسانٍ إنسانًا آخر.

قالوا: إنّه واقع على الأجزاء الأصليّة، وهي التي هذا الشخص بها هو مع وجود التغيّرات)؛ أي إذا أكل إنسانٌ إنسانًا آخر فإن بُعث أحدهما لا يمكن بعث الآخر.

فأجيب: بأنّ لكلّ واحدٍ أجزاءً أصليّةً، وأجزاءً فضليّةً؛ فالأجزاء الأصليّة لأحدهما[10] والفضليّة[11] للآخر؛ فيمكن أن يبعث كلّ واحد منهما بأجزائه الأصليّة التي هي في ذلك الشخص من أوّل العمر إلى آخره.

(أقول: إن أُحيي[12] المأكول بجميع أجزائه لا في وقت موته لا يرد ما ذكر)؛ أي يمكن إحياء المأكول بجميع أجزائه بحيث لا يرد عليه إشكال المنكرين؛ وهو أن يُحييه بجميع أجزائه الحاصلة له في بعض أوقات حياته لا بجميع أجزائه الحاصلة وقت الموت.

وإنّما يرد الإشكال إن لو كان[13] أحياه بجميع أجزائه عند الموت، وهذا غير لازم. ثمّ يرد سؤال آخر: وهو أنّ الأجزاء التي هي في حال الحياة من اللحم، وغيره أشياء غير باقية؛ والجسد الذي[14] يُبعث جسد مخلّد فكيف يكون ذلك عين البدن الذي يتطرّق التحلّل فكون الشخص المبعوث عين هذا الشخص ينافي الخلود.

[8] ج - يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَاب ثُمَ مِنْ نُطْفَةٍ الآية إلى آخر السورة، وقوله.
[9] ب ن: في القرآن كثير.
[10] ب ن - لأحدهما، صح هامش.
[11] ج م: فضليّة؛ ن: الفضليّة.
[12] ج: أحيا.
[13] ب م ن - لو كان.
[14] ب م: التي.
[15] ج: عين ذلك.

فقال: (**ثمّ كونه عين ذلك لا ينافي خلوده؛ إذ بقاء الشيء وفناؤه بإبقاء الله -تعالى- وإفنائه بأيّ طريقٍ شاء.**)

فكونه لحمًا أو شحمًا لا يوجب أن يفني؛ بل إن أبقاه الله -تعالى- [16] يبقى.

(**وقد سمعت عن بعض أكابر الدين أنّ الله -تعالى- ألقي على الذهب بعض صفاته فالذي يُشاهد فيه[17] من العزّة، والبقاء أثر ذلك.**)

[١٧٢ظ] سمعت ذلك عن جدّي وأستاذي مولانا برهان الشريعة رحمة الله عليه[18] نقله عن بعض أكابر الدين وهو منهم -رحمهم الله-.[19]

(**فلا يستبعد مثل هذا في السعداء فيصير أبدانهم كالأرواح لطافة ونقاء.**[20])

فيمكن أن يجعل أبدانهم بحيث لا يتطرّق إليها الفناء.

وأمّا الأشقياء فقد قال فيها: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء، ٤/٦٥].

مسألة

[في ماهيّة السعادة الأخرويّة]

(**السعادة الأخرويّة عندنا جسمانيّة، وروحانيّة.**

فالأولى: هي دخول الجنة، والتلذّذ بنعيمها،[21] وهي موضِعٌ أعدّه الله -تعالى- للمؤمنين جمع فيه كلّ ما تشتهي[22] الأنفس، وتلذّ الأعين خالدًا أبدًا.

م – وإفناؤه بأيّ طريق شاء فكونه لحمًا أو شحمًا لا يوجب أن يفني بل إن أبقاه الله تعالى-، صح هامش.

ج – فيه.

برهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأوّل عبيد الله المحبوبيّ المخاريّ (ت. العصر الثامن الهجريّة/الرابع عشر الميلاديّة): فقيه تُوفّي في حدود سنة ٦٧٣ الهجريّة وهو جدّ المؤلّف من طرف أمّه. ومن آثاره: "**الفتاوى**"، و"**الواقعات**"، و"**وقاية الرواية في مسائل الهداية**" وكلّها في فروع الفقه الحنفيّ. انظر: **معجم المؤلّفين** لعمر رضا كحالة، ١٧٨/١٢؛ **كشف الظنون** لكاتب الجلبيّ، ٢٠٢٠/٢-٢٠٢٤

ج – نقله عن بعض أكابر الدين وهو منهم رحمهم الله.

بقاء.

– عندنا جسمانيّة، وروحانيّة فالأولى: هي دخول الجنة والتلذّذ بنعيمها، صح هامش.

ج: اشتهى.

والثانية: الفرح، والتلذّذ بكلّ ما يلائم الروح، أعلى اللّذّات؛ وأشرفها: قرب جناب القدس، والنظر إلى وجهه الكريم، رزقنا الله -تعالى- بمَنّه وفضله.

وأمّا الفلاسفة فقد أنكروا: البعث، ولقاء الله -تعالى-. وقالوا: إنّ اللّذّة إدراك الملائم، والألم إدراك ما لا يلائم.

فصفات الكمال: وهي العلم، والأخلاق الحسنة ملائمة للنفس؛ إذ هي بمنزلة الصحّة لها، وأضدادها غير ملائمة لها فهي كالمرض فتتلذّذ إذا كانت موصوفة بتلك.

وتتألّم إذا كانت موصوفة بأضدادها، والخالية عنهما لا تتلذّذ ولا تتألّم، والأضداد إذا كانت راسخة تتألّم أبدًا، وإن لم يكن راسخة يرجي زوالها، والمتألّم إذا اشتاق إلى الكمال كان أشدّ تألّمًا.

أقول: كل ذلك وَهْمٌ، غير مستندٍ إلى عقلٍ أو نقلٍ فمن أين عُلم أنّ الجاهل يتألّم بجهله.)

فإنّ المقيس عليه لأحوال الآخرة ليس لهم إلّا حالتا اليقظة أو النوم في الحياة الدنيا، ولم يعلم في شيء[23] من هاتين الحالتين إنّ الجاهل يتألّم بجهله فإنّ الجهّال أكثر ابتهاجًا بجهلهم من العلماء بعلمهم، وليس لهم مستند نقليّ لهذا القول.

(وأيضًا إن أُريد الجهل البسيط فصاحبه خالٍ عن الاعتقادين فلا يتألّم)؛ لأنّ التألّم عندهم بسبب الاعتقاد الباطل، وصاحب الجهل البسيط خالٍ عنه. ونفوس البُله[24] عندهم خالية عن التلذّذ والتألّم؛ وقالوا: البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.

(وإن أُريد المركّب فإن زال انقلب علمًا فلا يتألّم، وإن لم يزل فهو طيّب النفس بذلك الباطل، ولا يعلم أنّه باطل فلا يتألّم.)

ثمّ أجاب عن قوله: «والمتألّم إذا اشتاق» إلى آخره؛ بقوله: ٣]

ج - في شيء.

البله: رجلٌ أَبْلَهُ بَيِّنُ البلَهِ والبَلَاهةِ: غافِلٌ أو عن الشرّ أو أحْمَقُ لا تمييزَ له. **القاموس المحيط** للفيروزآباديّ. «بله».

(والشوق إلى الكمال إنّما يوجب التألّم إذا أدرك لَذَّته؛ بل غايته أنّه عَلِمَ أنّ الكمال موجود فلا يوجب التألّم فإنّ العَنِين[٢٥] لا يتألّم بقوّة لذّة الوقاع.

ثمّ بعض الناس جمعوا بين المذهبين، وقاسوا أحوال الآخرة[٢٦] على ما شاهدوا في النوم بأنّ المتخيّلة يكسو المعاني كسوة الأجسام، وشاهدوا العدوّ في صورة السَبع فالنفس لغاية إِلْفها بالبدن تشاهد ذاتها في صورة البدن فهذا حياة البدن.

ثمّ شاهدوا صفاتها في صورة الأجسام لإلْفها بها فيشاهد[٢٧] اِلْتِذَاذها بالفطرة السليمة في صورة اللبن الخالص السائغ، والاِلْتِذَاذ به، ويشاهد حلاوة الخُلُق الحسن في صورة تناول العسل، والتلذّذ به.

ويشاهد القوة الغضبيّة التي في القلب في صورة نارٍ موقدةٍ تطّلع على الأفئدة، ويرى[٢٨] صفة الإيذاء في صورة حيّة أو عقرب ينهشها، وكلّ ذلك خيال، لا حقيقة له؛ فكان[٢٩] ضيّق مجال قدرة الباري، دعا هؤلاء إلى تعيين هذا الطريق)؛ أي كان القائلين بهذا القول وجدوا مجال قدرة الباري -تعالى- ضيّقًا، وظنّوا أنّه عاجز عن تحقيق ما وَعَدَ، وأَوْعَدَ حتّى حملوا جميع ذلك على التخيّلات التي لا حقيقة لها؛ بل كلّ ما وَعَدَ الله أمور محققّة موجودة.

(وفرقة أخرى يقولون: جميع ما أخبر الله -تعالى- ورسوله به حقٌّ: كالجنّة، ونعيمها؛ والنّار، وجحيمها موجود؛ لكنّ العالم ثلاثة:[٣٠]

الظاهر: وهو الجسمانيّ الصرف، ويسمّى "المُلك"،[٣١] و"عالم[٣٢] الشهادة"[٣٣] و"الخلق"؛ وهو المِشكاة.

العنين: «هو من لا يقدر على الجماع لمرض أو كبر سن أو يصل إلى الثيب دون البكر». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢٠٤

- الوقاع ثمّ بعض الناس جمعوا بين المذهبين، وقاسوا أحوال الآخرة، صح هامش.
- فيشاهد، صح هامش.

ج: ترى.

ج: وكان؛ ن: كأنّ.

لأكثر من التفصيل انظر: **مشكاة الأنوار** للغزّاليّ، ص ٦٥-٦٧

المُلك: «عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعيّة: كالعرش والكرسيّ وكلّ جسم يتميّز بتصرف الخيال المنفصل من مجموع الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة التنزيهية، والعنصرية وهي كلّ جسم يتركّب من الأسطقسات». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٩٥

ج - عالم.

ثمّ الباطن: ويسمّى "الملكوت"،[٣٣] و"عالم الغيب"، و"الأمر"؛ وهو الزجاجة.

ثمّ باطن الباطن: وهو الروحانيّ المحض؛ وهو المصباح، وعالم الجبرّوت فالزجاجة هي المتوسّطة؛ فما قرع سمعك من الجنّة، ونعيمها، والغلمان، والحور العين، فمِن أجسام هذا العالم فهو لا يدرك بهذا الحسّ؛ بل ببصر القلب، وصاحب ذلك البصر[٣٤] يشاهده.[٣٥]

فالنبيّ -عليه السلام- كان يشاهد عالم الغيب في اليقظة، وغير النبيّ بين النوم، واليقظة.

ثمّ بعد البعث يعطي الله -تعالى- الحواسّ قوّةً روحانيّةً؛ فيصير عالمُ الغيب عالمَ الشهادة.)

تنبيه

[يتعلق بأشراط الساعة]

(أشراط الساعة كما نطقت بها الأحاديث حقٌّ.) [١٧٣ظ]

اعلم أنّ[٣٦] أوّل علامات القيامة بعثة النبيّ -عليه السلام- فإنّه نبيُّ آخرِ الزمان وقد قال: «أنا والساعة كهاتين؛ وأشار بالسبّابة والوسطى»؛[٣٧] أي دِيني متّصل بقيام الساعة لا يتوسّط بينهما دينٌ آخرُ، كما لا يتوسّط بين السبّابة والوسطى أصبع أخرى.

ثمّ ما أخبر النبيّ عليه السلام:

«إنّ مِن أشراط الساعة: أن يُرفع العلم، ويكثُر الجهل، ويكثُر الزنا، ويكثُر شرب الخمر، ويقِلّ الرجال، ويكثُر النساء؛ حتّى يكون لخمسين إمرأة القيّم الواحد».

[٣٣] الملكوت: «عالم الغيب المختصّ بالأرواح، والنفوس». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٩٦.

ج - البصر، صح هامش.

الإشارات والتنبيهات لابن سينا، ٢٤٦

ب - أنّ، صح هامش؛ م: أنّه.

صحيح البخاريّ، الطلاق ٢٥؛ **صحيح مسلم**، الفتن وأشراط الساعة ١٣٤؛ **سنن ابن ماجه**، أبواب السنّة ٧.

صحيح البخاريّ، النكاح ١١٠؛ **صحيح ابن حبّان**، ١٧١/١٥

وقد جاء في حديث جبريل أنّه قال: «فأخبرْني عن أماراتها فقال: أن تَلِدَ الأَمَةَ ربّتَها، وأن ترى الحُفاة العُراة العَالة رُعاء الشاة يتطاولون في البنيان».[٣٩]

وفي رواية «أن ترى الحُفاة العُراة الصُمّ البُكم ملوك الأرض».

وقوله: «أن تلد الأمة ربّتها»؛ أي يقلّ النكاح فيتّخذ الناس سراري ويلِدْن البنات، كما جاء أنّه يكثُر النساء فلمّا كان ولادتها سبب عتق الوالدة قال: ربّتها.

وقال أيضًا:

«إذا أُتّخذ الفَيْء دُوَلًا، والأمانة مَغنمًا، والزكاة مَغرمًا، وتُعُلِّم لغير الدين، وأطاع الرجل إمرأته، وعقّ أمّه وأدنى صديقه، وأقصى أباه، وظهرت الأصوات في المساجد، وسَادَ القَبِيلة فَاسِقُهم، وكان زعيم القوم أرْذَلُهم، وأكرم الرجل مخافة شرّه، وظهرت القينات، والمعازف، وشربت الخمور، ولَعَنَ آخرُ هذه الأمّة أوّلَها فارتقبوا عند ذلك ريحًا حمراء، وزلزلة وخسفًا ومسخًا وقذفًا وآياتٍ تتابع كنظام بالٍ قطع سلكه فتَتَابَعَ».[٤١]

ومن أشراط الساعة: ظهور المهديّ.

قال عليه السلام: «لا يذهب الدنيا حتّى يَمْلك العرب رجلٌ من أهل بيتي يواطئ اسمُه اسمي، واسمُ ابيه اسمَ أبي يَمْلأ الأرض قسطًا وعدلًا، كما مُلئت ظلمًا وجورًا».[٤٢]

وقال عليه السلام: «المهديّ من عترتي من ولد فاطمة».

وقال: «المهديّ منّي، أجفى الجَبْهة، أقنى الأنف، يملأ الأرض قسطًا وعدلًا، كما مُلئت ظلمًا وجورًا يملك سبع سنين».[٤٤]

وفي خروج المهديّ أحاديث كثيرة.

صحيح البخاريّ، الإيمان ٣٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ٥.

صحيح مسلم، الإيمان ٩.

سنن الترمذيّ، الفتن ٣٨.

سنن أبي داود، المهديّ ١؛ سنن الترمذي، الفتن ٥٢؛ مسند أحمد؛ ٤٩٤/٣.

سنن أبي داود، المهديّ، ٤٢٨٤.

مسند أحمد؛ ٣٢١/١٧؛ سنن أبي داود، المهديّ، ٤٢٨٥.

وما قال الشيعة: إنّه محمّد بن حسن العسكريّ؛[45] ليس بشيء، إذ نُقل أنّه تُوفّي وكان ابن سنتين.

وما نُقل: «لا مهديّ إلّا عيسى بن مريم»؛ إن صحّ يكون مثل قوله: «لا فتى إلّا عليّ».

وقد قال -عليه السلام-:

«يخرج رجلٌ من وراء النهر يُقال له: الحارث بن حَرَّاث، على مقدمّته رجل يُقال له: منصور؛ تمكن لآل محمّدٍ كما مكَّنت قريش لرسول الله وَجَبَ على كلّ مؤمنٍ نصرُه».[47]

وقال -عليه السلام-:

[١٧٤و] «إنّها لن تقوم حتّى تروا قبلها عشر آيات»؛ فذكر: «الدخان، والدجّال، ودابّة الأرض، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف؛ خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»[48]

ويُروى: «تخرج نار من قعر عدن[49] تسوق الناس إلى المحشر».

أبو محمّد حسن بن عليّ الهادي بن محمّد الجواد التقيّ العسكريّ (ت.٢٦٠هـ/٨٧٤م): أحد الأئمة الإثني عشر على اعتقاد الإماميّة بعد والده علي الهادي، وهو والد المنتظر صاحب السرداب، يُعرف بالعسكريّ بسبب إقامته في مدينة سامرّاء التي كانت معسكرًا آنذاك، كما يُعرف بالزكيّ وابن الرضا. اُختلف في مكان مولده وتاريخ مولده. دُفن في سامرّاء بجانب قبر والده. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب الغداديّ ٣٧٦/٧؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان ٩٤/٢.

ح: سنين.

سنن أبي داود، كتاب المهديّ، ٤٢٩٠.

صحيح مسلم، الفتن وأشراط الساعة ٣٨؛ **سنن أبي داود**، كتاب الملاحم ١٢؛ **سنن الترمذيّ**، الفتن ٢١.

عَدَن: بالتحريك، وآخره نون، وهي مدينة مشهورة على ساحل بحر الهند من ناحية اليمن ردئة لا ماء بها، ولا مرعى، وشربهم من عين بينها وبين عدن مسيرة نحو اليوم، وهو مع ذلك رديء إلّا أنّ هذا الموضع هو مرفأ مراكب الهند والتجار يجتمعون إليه لأجل ذلك فإنها بلدة تجارة، والآن هي من مدن اليمن وأهمّ ثاني مدينة اليمن بعد صنعاء، وتقع على ساحل خليج عدن وبحر العرب في جنوب البلاد، وهي تعتبر العاصمة الاقتصاديّة لليمن. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٨٩/٤؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ١٠١؛ **حدود العالم من المشرق إلى المغرب** لمؤلف مجهول، ص ١٧٢

سنن أبي داود، كتاب الملاحم ١٢؛ **سنن الترمذيّ**، الفتن ٢١

أمّا الدخان: فهو ما قال -تعالى-: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ﴾ [الدخان، ٤٤/١٠].[٥١]

رُوي عن ابن مسعود أنّه قال: «إن هذا الدخان كان في زمن النبيّ عليه السلام».[٥٢]

وأمّا دابة الأرض: فهي ما قال -تعالى-: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَ نَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل، ٢٧/٨٢].

وأمّا طلوع الشمس[٥٣] من مغربها فهو ما قال -تعالى-: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾ [غافر، ٤٠/٨٥].

وقال عليه السلام: «أوّل الآيات خروجًا؛ طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابّة على الناس ضحى؛ وأيّهما كانت قبل صاحبتها، فالأخرى على أثرها قريبًا»[٥٤]

وأمّا نزول عيسى، ويأجوج ومأجوج، والدجّال:

فقد رُوي: «أنّ عيسى ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق»، إلى أن قال: «ويبعث الله يأجوج ومأجوج، وهم من كلّ حَدَب يَنسِلون»، إلى أن قال: «فيَرْغَب نبيُّ الله عيسى، وأصحابُه فيرسل الله عليهم النَغَف[٥٥] في رقابهم فيصبحون فَرْسى ـ أي قتلى ـ كموت نفس واحدة»[٥٦] إلى آخر الحديث.

ورُوي أيضًا: «يخرج الدجّال فيمكث أربعين لا أدري أربعين يومًا أو أشهرًا أو عامًا؛ فيبعث الله عيسى بن مريم كأنّه عروة بن مسعود،[٥٧] فيطلبه فيهلكه، ثمّ

م - إلى المحشر أمّا الدخان: فهو ما قال -تعالى- ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ يَغْشَى النَّاسَ﴾، صح هامش
لم نجده بهذه الألفاظ، ولكن لعلّه نقل المؤلّف هذا الحديث بالمعنى: **صحيح البخاريّ**، التفسير ٢؛ **صحيح مسلم**، صفات المنافقين أحكامهم ٣٩.
م - أَخرَجنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَ نَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ [النمل، ٢٧/٨٢]. وأمّا طلوع الشمس، صح هامش.
صحيح مسلم، الفتن وأشراط الساعة ١١٧؛ سنن ابن ماجه، الفتن ٣٢؛ **سنن أبي داود**، الفتن ١٢
وفي هامش م: النغف والغين المعجمة؛ الدود الذي يكون في أنوف الأبل، والغنم.
صحيح مسلم، الفتن وأشراط الساعة ١١٠؛ **سنن ابن ماجه**، الفتن ٣٣؛ **سنن أبي داود**، الفتن ١٤؛ **سنن الترمذي**، الفتن ٥٩.
هو عروة بن مسعود بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعيد بن عوف بن ثقيف الثقفي (ت. ٨هـ/٦٣٠م): صحابيّ مشهور، وُلد في الطائف، وهو زعيم ثقيف في زمانه وأحد وجوه العرب، هو عظيم القريتين على ما ذُكر لدى المفسرين، لمّا انصرف رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- من غزوة الطائف اتبع أثره عروة بن مسعود بن معتب حتى

يمكث الناس سبع سنين ليس بين اثنين عداوة»، إلى أن قال: «ثمّ يُنفخ في الصور فهذا نفخة الإماتة، ثمّ يُنفخ فيه أخرى فإذا هم قِيَامٌ ينظرون فهذه نفخة الإحياء»[٥٨]

وأمّا الخسف ونحوه: فيكون في اثناء الأحوال المذكورة.

(**وكذا جميع السمعيّات: كسؤال المنكر، والنكير؛ وعذاب القبر؛ والصراط؛ والميزان؛ وغير ذلك**)؛ كالحشر، والنشر، والجنة، والنار، كما نطق به القرآن، والأحاديث الصحيحة.

(**قال -تعالى-**: ﴿النَّارُ يُعْرَضونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر، ٤٠/٦٤])؛ جاء في عذاب القبر.

(**ثمّ عذاب القبر لا يكون إلّا بالإحياء. فقال البعض: ذلك الإحياء بادخال الروح في الجسد، ولم يتعرّض البعض فقالوا: نؤمن به، ولا نشتغل[٥٩] بكيفيّته**)؛ فإنّ الإحياء يمكن أن يكون بلا إدخال الروح في الجسد. [١٧٤ظ]

أدركه قبل أن يصل إلى المدينة فأسلم ثم أستشهد في الثقيف. انظر: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** لأبي عمر القرطبيّ، ٣٢٨؛ **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني، ٤/٤٩٤.

مسند أحمد، ١١/١١٣؛ **صحيح مسلم**، الفتن وأشراط الساعة، ١١٦

ج: نشغل.

[التعديل السادس]



تعديل المباحث المتعلّقة بقوله.
﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾

(**فقوله:** ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة، ٣/١] **مشتمل على معنيين: أن يكون عبادًا لله -تعالى-، وأن يكون عابدين له.**

فالأوّل: يتحقّق بالإيمان، والثاني: بفروعه.

فالإيمان إجمالًا: تصديق النبيّ -عليه السلام- فيما جاء به من عند الله -تعالى-

وتفصيلًا: التصديق بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وأنّ الخير والشر بقدر الله -تعالى-.)

كما جاء في الحديث المشهور فإنّه قال -عليه السلام- بعد سؤال جبرئيل عليه السلام: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره، وشرّه».[1]

فسّر الإيمان الشرعيّ بالإيمان اللغويّ، وفيه إعلام أنّ المراد به المعنى اللغويّ.

[1] صحيح البخاريّ، الإيمان ٣٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ٥.

فإنّه أوّل[2] المأمورات ما سواه من المأمورات مبنيّ عليه فلا بدّ أن يكون معنى ظاهرًا لا يخفى على العرب، ولا يقع فيه اِلْتِبَاسٌ فبيّن أن لا تفاوت بين المعنى اللغويّ، والشرعيّ إلّا في الأمور التي يجب به الإيمان.

(**وهو حظّ القلب قال -تعالى-:** ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات، ٤٩/١٤])؛ أي لم يدخل.

(**وقال:** ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل، ١٦/١٠٦]، **فهو التصديق بالقلب عند المحقّقين. وأمّا الإقرار باللسان فلكونه دالًّا على التصديق سبب لإجراء الأحكام الدنيويّة. وعند بعض مشائخنا: الإقرار ركن حالة الاختيار**)؛ فعلى هذا القول: لو ترك الإقرار بالاختيار، ولم يقرّ في عمره مع وجود التصديق لا يكون مؤمنًا فيما بينه وبين الله -تعالى-، وعلى الأوّل يكون مؤمنًا فيما بينه وبين الله -تعالى- لكنّ الأحكام الدنيويّة لا تكون جارية عليه.

أمّا لو ترك بالاضطرار كما لم يكن قادرًا على التكلّم أو قال كلمة الكفر بالإكراه مع أنّ قلبَه مطمئنٌّ بالإيمان يكون مؤمنًا على القولين.

(**وعند الشافعيّ -رحمه الله-، وأصحاب الحديث: الإيمان هو التصديق، والإقرار، والعمل. فمن أخلّ بالأوّل فهو منافق، وبالثاني كافر، وبالثالث فاسق ينجو من الخلود في النار، ويدخل الجنة.**

قال الإمام: «**هذا في غاية الصعوبة؛ لأنّ العمل لمّا كان ركنًا لا يتحقّق الإيمان بدونه، فغير المؤمن كيف يدخل الجنة؟**»[3]

أقول: **لا صعوبة في هذا؛ لأنّ الإيمان قد جاء بالمعنى الذي أدّعَينا كقوله -تعالى-:** ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة، ٢/١١]، **وبالمعنى الذي أدّعى كما في قوله:** ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنونَ حَقًّا﴾ [الأنفال، ٨/٤٧].)

[١٧٥و] أوّل الآية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال، ٨/٢ـ ٤].

[2] ن: أقوى.

[3] لم نهتد إلى تثبيت هذا القول من كتب فخر الدين الرازيّ.

(فالخلاف بيننا، وبينه لفظيّ، وهو أنّه في[٤] أيّهما منقول شرعيّ، وفي فأيّهما مجاز؟)

فنحن جعلناه في التصديق منقولًا شرعيًّا؛ لأنّه موافق للمعنى اللغويّ، وكثرة الاستعمال إنّما هي في هذا المعنى قال -تعالى-: ﴿آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [النساء، ٤/٧٥].

وإذا قيل: "آمَنَ فُلانٌ"؛ لا يُراد إلّا التصديق لأنّه يُطلق هذا اللفظ قبل العمل.

(ولا خلاف في المعنى؛[٥] فإنّ الإيمان المنجي عن الخلود في النار ما أدّعينا باتّفاق أهل السنّة)؛ فلا خلاف بين أهل السنة أنّ الإيمان المنجي عن الخلود في النار هو التصديق والإقرار؛ لكنّ التصديق المجرّد فيه خلاف.

فعند بعض مشائخنا: منجٍ، وعند البعض: لا؛ لكن لا خلاف بين أهل السنة أنّ من صدّق، وأقرّ في عمره مرّةً[٦] فهو ناجٍ عن الخلود في النار.

(خلافًا للخوارج فإنّ تارك العمل كافر عندهم.

وللمعتزلة فإنّهم قائلون بمنزلة بين المنزلتين[٧]؛ فإنّ تارك العمل وهو الفاسق لا يكون في الجنّة، ولا في النار.

(ثمّ التصديق يجب أن يعلم معناه فأنّ الجهل به أوقع بعض الناس في زماننا فيما أوقع.)

وهو الإمام نظام الدين[٨] الذي اخترع في هراة[٩] مذهبًا وقال: يكفر من لا يعتقد ما اخترعه؛ وهو التسليم، وجمع بعض الناس، وهيّج فتنةً حتّى قُتل.

ج - أنّه في، صح هامش.

ج - وإذا قيل: "آمَنَ فُلانٌ"؛ لا يُراد إلّا التصديق لأنّه يُطلق هذا اللفظ قبل العمل ولا خلاف في المعنى، صح هامش.

ج - مرّة.

المنزلة بين المنزلتين: «وقالت المعتزلة: أهل الكبائر فسّاق ليسوا بمؤمنين ولا كفّار وهذه منزلة بين المنزلتين». **مفتاح العلوم** للخوارزميّ، ٥٨.

لم نقف على ترجمة للإمام نظام الدين الهرويّ في كتب الطبقات والتراجم.

هراة: مدينة عظيمة مشهورة من أمّهات مدن خراسان، بناها إسكندر، فُتحت مدينة هراة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب على يد القائد الأحنف بن قيس في سنة ٢٢ الهجريّة. هي الآن من مدن أفغانيّة وتقع غربي أفغانستان. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٣٩٦/٥؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ٢٨١

(**فإنّه قد توهّم أنّ المراد به: العلم التصديقيّ، وهو غير كافٍ، فإنّ بعض الكفّار كانوا عالِمين برسالة محمّدٍ عليه السلام، وفرعون كان عالمًا برسالة موسى لقوله -تعالى-:** ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمُ﴾ [البقرة، ٢/١٤٦]، **وقوله:** ﴿ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَـؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [الإسراء، ١٧/١٠٢]، **ومع ذلك كانوا كافرين، فلا بدّ من معنى آخر؛ وهو التسليم لقوله -تعالى-:** ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنونَ﴾ [النساء، ٤/٦٥]، **إلى قوله:** ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا [النساء، ٤/٦٥].)

الآية بتمامها قوله -تعالى-: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء، ٤/٦٥].

وقد وجدتُ في كتاب **الملل والنحل**: «أنّ مذهب بعض الملاحدة: الإيمان هو التحكيم والتسليم»[1].

فَهُمْ أخذوا من هذه الآية هذا المذهب.

وأرادوا بالتحكيم: تحكيم الإمام، وبالتسليم: امتثال أوامره، ونواهيه. وعندهم أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه، مات ميتة جاهليّة.

[١٧٥ظ] (**ولم يعلم**[11] **أنّ المراد بالتصديق: معناه اللغويّ وهو أن ينسب الصدق إلى المخبر اختيارًا، وإنّما قيّدنا بهذا**)؛ أي بقولنا: «اختيارًا»؛ (**لأنّه إن وقع في القلب**[12] **صدق المخبر ضرورةً، كما إذا ادّعى النبيّ النبوّة، وأظهر المعجزة، ووقع صدقه في القلب ضرورة من غير أن ينسب الصدق إليه اختيارًا، لا يُقال في اللغة أنّه صدّقه.**

وأيضًا التصديق مأمور به فيكون فعلًا اختياريًّا؛ فالكفّار العالمون كذّبوا الرسل فهم كافرون لعدم التصديق.

والتسليم في الآية هو التصديق)؛ فعُلم من هذا أنّ التصديق أمر اختياريٌّ زائدٌ على العلم، وهو حصول المعنى في القلب.

[1] الملل والنحل للشهرستانيّ، ١/١٩٠
[11] عطف على قوله: «فإنّه قد توهّم أنّ المراد به».
[12] ج - في القلب، صح هامش.

(ثمّ اعلم أنّ الأمور التي يحكم العقل ضرورة[١٣] أنّها من لوازم التصديق، وأنّ ضدّه لا يجتمع معه: كتعظيم الرسول -عليه السلام- والاجتناب عن سبّه، وإهانته، والاحتراز عن إلقاء المُصحَف في القاذورات؛ فإنّ ذلك من الإيمان أيضًا لا ذاتًا؛ بل باعتبار أنّ التصديق لا ينفكّ عنه.)

إنّما قال هذا؛ لئلّا يتوهّم أنّه لا بدّ مع التصديق من أمر زائد: كتعظيم النبيّ عليه السلام، وغير ذلك؛ فذلك المعنى الزائد هو التسليم.

فأجاب: بأنّ تلك الأمور إنّما تكون من الإيمان؛ لأنّ التصديق لا ينفكّ عنها، والتسليم الذي يقولون: إنّه إيمان لا بدّ أن يكون معنى مفهومًا، لا يخفى معناه[١٤] على المأمورين به؛ وهم الخواصّ، والعوامّ.

فإذا قيل: سلّمتُ هذا القولَ، أو صدقتُك في هذا القول؛ لا يُفهم بينهما فرق، فلا أوّلويّة للتسليم بأن يكون المعاني المذكورة كتعظيم النبي -عليه السلام- منه، لا من التصديق.

فالحاصل: أنّ الإيمان هو التصديق مع لوازمه التي يحكم العقل بأنّ كلّ مَن صدّق النبيّ عليه السلام، لا يكون خاليًا عنها، ولا يكون موصوفًا بأضدادها.

وهنا دقيقة أخرى: وهي أنّ الله -تعالى- قال: ﴿يُؤْمِنونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة، ٣/٢]، ثمّ قال: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة، ٤/٢]؛ فلمّا قلتم: إنّ اليقين ليس بإيمان، فلِمَ اختار في الآخرة لفظ "يوقنون"، وفيما قبله لفظ "يؤمنون"؟

أقول: التصديق قد يكون مؤخّرًا عن الإيقان، ولا يكون الإيقان مستلزمًا للتصديق؛ كما أنّ الشخص الذي يشاهد المعجزة من النبيّ فيحصل العلم اليقينيّ [١٧٦و] بأنّه نبيّ، ثمّ مع ذلك لا يصدّقه فاليقين الضروريّ ربّما يحصل، ومع ذلك لا يحصل التصديق الاختياريّ فلا بدّ للإيمان من التصديق الاختياريّ.

وقد يكون التصديق مقدّمًا على اليقين، واليقين[١٥] لا يحصل إلّا بعد التصديق كما في أحوال الآخرة؛ فإنّه لا يحصل اليقين بها[١٦] إلّا بأن يصدّق النبيّ -عليه

١٣ ج - ضرورة، صح هامش.
١٤ ج - معناه.
١٥ ن: لأنّه.
١٦ ج - بها.

السلام–[١٧] فإذا حصل اليقين كان مستلزمًا لوجود التصديق فإذا كان اليقين حاصلًا كان الإيمان بأحوال الآخرة حاصلًا.

مسألة

الإيمان هل يزيد وينقص

(فعندنا: "لا"، وعند القائلين بركنيّة العمل، "نعم فالخلاف لفظيّ.

والآيات الدالّة على الزيادة أُريد فيها ذلك المعنى لا التصديق.)

فمن الآيات قوله –تعالى–: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال، ٨/٢]؛ فيُراد بالإيمان هنا: المجموع المركّب من التصديق، والإقرار، والعمل.

(وقيل: إن أُريد التصديق فهو يزيد، وينقص أيضًا؛ لأنّه الاعتقاد الجازم، وهو قابل للشدّة والضعف؛ إذ له مراتب من أجلى البديهيّات إلى أخفى النظريّات)؛ هذا ما قال صاحب **الصحائف**.[١٨]

(أقول: هذا في العلم اليقيني، وقد سبق أنّه ليس[١٩] بإيمان؛ إذ المتيّقن بوجود الصانع إن قال: لا صانع للعالم كان كافرًا لوجود التكذيب الذي هو معنى هذا اللفظ)؛ لأنّ معنى جملة الخبريّة إسناد أمرٍ إلى آخر؛ لأنّه وُضع هذا اللفظ لأفادة هذا المعنى.

(وهو ضدّ التصديق فهو "فعل قلبيّ لا كيفيّة، ولا انفعال)؛ يعني العلم: إمّا كيفيّة نفسانيّة، وإمّا انفعال وهو حصول المعنى في العقل؛ والفعل القلبيّ ليس شيئًا من ذلك.

(وهو إيقاع النسبة اختيارًا الذي هو كلام النفس، ويسمّى عقد القلب)؛ أي إيقاع النسبة اختيارًا يسمّى عقد القلب، وهو كلام النفس؛[٢٠] والفرق بين العلم وبين كلام النفس ظاهر.

ج م – عليه السلام.

الصحائف الإلهيّة لشمس الدين السمرقنديّ، ص ٢١٣

م – ليس، صح هامش.

ب – ويسمّى عقد القلب؛ أي إيقاع النسبة اختيارًا يسمّى عقد القلب، وهو كلام النفس، صح هامش.

مسألة

[في أنَّ الاستثناء في الإيمان ليس بجائز]

(**لا يجوز الاستثناء عندنا.**

وقد نُقل عن ابن مسعود -رضي الله عنه-، وتَابَعَه الشافعيّ، وأصحاب الحديث.

وتأويلهم: أنّ الإيمان بمعنى[٢١] المجموع[٢٢] يجوز فيه الاستثناء وإن كان للشكّ.

وأمّا بمعنى التصديق فكذا؛ لأنّ الإيمان الحقيقيّ هو الباقي حتّى الموت، وهو مشكوك بخوف العاقبة فتفويضه إلى مشيئة[٢٣] الله -تعالى- من غير اعتمادٍ على نفسه في غاية الحسن. [١٧٦ظ]

ولا يُراد به الشكّ في الإيمان الموجود في الحال؛ لنا أنّ هذا الكلام صريح في هذا فلا حاجة إلى النيّة)؛ أي مثل هذا الكلام صريح في الشكّ في الحال فلا يُعتبر فيه النيّة بأن يُقال إن كان النيّة الشكّ في الحال لا يجوز، وإن لم يكن النيّة هذا يجوز؛ لأنّ الصريح لا يحتاج إلى النيّة.

(**فإن لم يثبت الكفر فلا أقلّ من الحرمة)**؛ أي إن سامحْنا، وقلنا: لا يثبت به الكفر لعدم نيّة الشكّ فلا أقلّ أن يكون التلفّظ به حرامًا؛ لأنّه صريح في الشكّ.

(**وهو لا يستعمل في[٢٤] المحقَّق في الحال؛ لا يُقال أنا شابّ إن شاء الله -تعالى-)**؛ هذا دليل على أنّه صريح في الشكّ في الحال.

(**وأمّا الإسلام: فقد جاء بمعنى العبادات، كما في الحديث المشهور.)**

[٢١] ج - معنى.
[٢٢] ج: بمجموع الإيمان.
[٢٣] ج م - مشيئة.
[٢٤] ج + الخبر.

فإنّه قال بعد سؤال جبرئيل -عليه السلام-:[٢٥] «الإسلام أن تشهدَ أن لا أله إلّا الله، وأنّ محمّدًا رسول الله، وتقيمَ الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصومَ رمضان، وتحجَّ البيت إن استطعتَ إليه سبيلًا».[٢٦]

(**وبمعنى الانقياد ظاهرًا: كما في قوله -تعالى-:** ﴿وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات، ٩٤/٤١].)

المراد بـ«الإسلام»: الانقياد الظاهر.

(**وبمعنى الدين: فإن دين محمّد يسمّى "دين الإسلام"**)؛ قال -تعالى-: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران، ٣/٩١].

(**وبمعنى الإيمان كما في قوله -تعالى-:** ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات، ١٥/٦٣])؛ لأنّه -تعالى- قال: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات، ١٥/٥٣]،

(**ثمّ ذكر فاء التعليل فقال:** ﴿فَمَا وَجَدْنَا﴾ **الآية**)؛[٢٧] فالمناسب أن يُراد بالمؤمنين: المسلمون.

وقوله: ﴿قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة، ٢/١٣١]، فإن [كان] في جواب قوله: ﴿أَسْلِمْ﴾ [البقرة، ٢/١٣١]؛ لا يصحّ إلّا الإيمان أو ما[٢٩] يساويه، لا العبادات.

(**فعندنا هو منقول في ذلك فأنّ كثرة استعماله فيه، فإنّه إذا قيل: "أَسْلَمَ فُلانٌ"، يُراد "آمَنَ"**)؛ لأنّه لم يوجد العبادات بعدُ حتّى يصحّ إرادة العبادات.

(**إذ هو الانقياد لغة، وانقياد الباطن لا يوجد بدون التصديق المذكور، وكذا بالعكس**)؛ أي التصديق لا يوجد بدون انقياد الباطن وهو إذعان النفس.

(**فإنّ الخبر يحتمل الصدق، والكذب؛ فلولا انقياد الباطن لا يصدق**)؛ أي لولا أنّ الباطن ينقاد للمخبر لا يصدّقه في إخباره. [١٧٧و]

ج - عليه السلام.
صحيح البخاري، الإيمان ٣٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ٥.
ج - ثمّ ذكر فاء التعليل فقال: ﴿فَمَا وَجَدْنَا﴾ الآية صح هامش.
فَمَا وَجَدْنَا الآية، فالمناسب أن يراد بالمؤمنين: المسلمون، وقوله، صح هامش.
م - ما.

(لا سيّما في أحوال الآخرة؛ فإنّها أمور عجيبة مستبعدة: كإحياء الموتى، ونحوه فلولا أنّ السامع ينقاد للمخبر غاية الانقياد لا يصدّقه.[٣٠])

فعُلم[٣١] أنّ التصديق، وانقياد الباطن متلازمان؛ فلهذا يقال: أَسْلَمَ فُلانٌ، ويُراد به: آمَنَ.

(فهو)؛ أي الإسلام **(قبول الأوامر، والنواهي فإنّ ما أتى به النبيّ -عليه السلام- إمّا غير الشرائع، كالأخبار عن أمور كانت أو تكون[٣٢] فالإيمان به التصديق، وإمّا الشرائعِ)**؛ لفظ[٣٣] "إمّا" بكسر الهمزة، عطف على "إمّا" الأوّل.

(فتبليغها إمّا بالإخبار: نحو "الصومُ فرضٌ عليكم فالإيمان به التصديق أو بالأمر، والنهي: نحو "صمْ"؛[٣٤] فالإيمان هنا بالانقياد.) وذلك[٣٥] لأنّ التصديق يكون في الإخبارات، والانقياد يكون في الأوامر والنواهي.

فتبليغ الشرائع إن كان بلفظ الإخبار فالإيمان يكون بالتصديق، وإن كان بالأمر والنهي: نحو صمْ"؛ فالإيمان يكون بانقياد الباطن؛ فالتصديق، وانقياد الباطن متساويان.

(فإن أجيب بـ"لا أصوم"[٣٦])؛ أي إذا قال النبيّ: "صمْ"

(لأنّه غير فرض؛ يكفر لعدم التصديق.

وإن أجيب بـ"لا أصوم" مرضًا أو كسلًا؛ **لا يكفر فالانقياد هنا بمعنى التصديق في الإخبار.**

وأمّا الكفر: فتكذيب ممّن صحّ إيمانه، وعدم التصديق ممّن وجب عليه.

فالصبيّ العاقل، وشاهق الجبل الذي لم يصادف وقت الفكر)؛ أي بلغ، ولم يصادف بعد البلوغ وقتًا يتفكّر في ذلك الوقت حتّى مات **(لا يجب عليه الإيمان)**؛

ج - لا سيّما في أحوال الآخرة؛ فإنّها أمور عجيبة مستبعدة: كإحياء الموتى، ونحوه فلولا أنّ السامع ينقاد للمخبر غاية الانقياد لا يصدّقه، صح هامش.

م - فعُلم.

يكون.

ج: لفظة.

ج م - نحو "صم

م - ذلك.

م - فأجيب ب-"لا أصوم"، صح هامش.

أي الصبيّ العاقل لا يجب عليه الإيمان، وشاهق الجبل المذكور لم يجب عليه الإيمان.

(فلا يكفّر بالترك؛ بل بالتكذيب.

أمّا مَن وجب عليه: كبالغٍ بلغتْه الدعوة، وشاهق جبلٍ صادف ذلك الوقت فهو يكفر بالترك.)

فالحاصل: أنّ من وَجَبَ عليه الإيمان غير معذور بالترك فالترك يكون كفرًا.

[١٧٧ظ] وأمّا مَن لم يجب عليه الإيمان فتركه لا يكون تركًا للواجب فيكون بالترك معذورًا؛ لكن إن كذّب لا يكون بالتكذيب معذورًا.

والمراد تكذيب ما يدلّ العقل عليه كوجود الصانع.

فإنّ الصبيّ العاقل لو أنكر وجود الصانع، ووحدانيّة الله -تعالى- يكون كافرًا؛ لأنّه إنّما يكون معذورًا إذا لم يخطر بباله.

أمّا إن خطر بباله صانع العالم، والعقل يشهد عليه فلا يكون معذورًا في الإنكار، وكذا شاهق الجبل فهو معذور[٣٧] في الجهل البسيط لا في الجهل المركّب.

(ثمّ العبوديّة، والعبادة وإن كانتا بالاختيار لا يتيسّر إلّا بمعونة الله -تعالى-، وهدايته فلا بدّ أن يستعينه، ويطلب الهداية ليثبّتنا على الصراط المستقيم وهو الدين القويم[٣٨] الذي هو منهاج الأنبياء ومن تَابَعَهم من الأولياء.)

إنّما قال هذا ليذكر مباحث الذين أنعم الله[٣٩] عليهم بعد بيان صراطهم المستقيم، وهو الإيمان، والإسلام.

٣٧ م: يعذر.
٣٨ ب - القويم، صح هامش.
٣٩ ج - الله، صح هامش.

[التعديل السابع]



تعديل مباحث من أنعم الله[1] عليهم

(اعلم أنّ الجمع بين الروح العلويّ، والقالب السفليّ في[2] خلق[3] الإنسان، وإعطاء الاستعداد الذي يرتقي به من حضيض البهيميّة إلى أوج الملكيّة إلى غير ذلك من عجائب آيات الحكمة البالغة؛ بيّنة قاطعة على أنّ الصانع الحكيم لا يتركه سُدى)؛ أي مهملًا **(في مدرجة هوان الجهالة والضلالة؛ بل خلقه ثمّ أنشأه.)**

أراد بخلقه: خلق النطفة، ثمّ جعله علقةً، ثمّ[4] مضغةً، ثمّ عظامًا، ثمّ كسوة[5] العظام لحمًا. وأراد بإنشائه: نفخ الروح، المراد بقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون، ٢٣/١٤].

(لشأن[6] جسيم، وأمر عظيمٍ لا يتهيّأ ذلك إلّا بالعلم الذي لا فضيلة إلّا وهو رأسها، ولا منقبة إلّا وهو أساسها، وذلك لا يتّحصل إلّا من حضرت[7] علّام الغيوب؛ فخَلَقَ في الإنسان ذواتٍ مقدسّةً مؤدّبةً بآدابه)؛ أي بآداب الله -تعالى-؛ يعني علّم الله تلك الذوات هذه الآداب.

[1] ب - الله.
[2] م - في.
[3] م: وخلق.
[4] ج - ثمّ، صح هامش.
[5] ب م ن - كسوة.
[6] بشأن.
[7] ج - حضرت.

(لائقة باقتباس العلوم من جنابه لتفيضوا على غيرهم ما أفاض الله عليهم وتفيدوا الناس ما أوحي الله إليهم إلّا وهم الأنبياء، والرسل عليهم صلوات الله وسلامه، وتحيّته، وإكرامه.

[١٧٨و] **فلا بدّ لهم من آية تدلّ على صدقهم، وتميُّزهم عن كاذب يحمله حبّ الرياسة على دعوى النبوّة؛ فيقود الناس إلى الضلالة ويضاعف ما عندهم من الجهالة؛ وتلك الآيةُ هي المعجزةُ؛ أي أمر خارق للعادة سالم عن المعارضة دالّ على نبوّة من يدّعيها.)**

فالأمر الخارق للعادة شامل للكرامة، والسحر أيضًا؛ لكنّهما غير سالم عن المعارضة.

وإنّما قال: **دالّ على نبوّة من يدّعيها**؛ لأنّه لا بدّ وأن يدّعي النبوّة فالمعجزة قد تكون قبل دعوى النبوّة، وقد تكون معها، وقد تكون بعدها كما يأتي في معجزات النبيّ عليه السلام.

(فإنّه إذا ادّعى النبوّة، وقال: علامةُ صِدْقي أن يخلق الله -تعالى- ذلك الأمر[٨] الخارج عن عادته؛ فخلْق الله -تعالى- ذلك يكون هذا تصديقًا لدعوته[٩] ضرورةً؛ إذ لا يجوز إظهار المعجزات على يد الكاذب لما مرّ في مسائل التعديل والتجوير امتناعه، لا لِأنّه يجب على الله -تعالى- شيء؛ بل لا يليق من حكمته الإتيان بما قبّحه؛ إذ يلزم من ذلك إبطال ما ذكر من المصلحة العظيمة في خلق الإنسان.

-تعالى- الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فالمعجزات عندنا بخلق الله -تعالى- ، على ما سبق.)

أنّ كلّ موجودٍ سوى ذاته وصفاته مخلوقٌ بخلقه قصدًا.

(وعند الفلاسفة إنّما يظهر؛ لأنّ نفسه الناطقة قويّة تطيعها هيولى العناصر: كأبداننا لنفوسنا.)

- الأمر

ج: دعواه.

ن: هذا.

تنبيه

[أنّ الرسول أخصّ من النبيّ]

(اعلم أنّ الرسول أخصّ من النبيّ.

قال صاحب "الكشّاف": «النبيّ الذي ينبئ عن الله عزّ وجلّ، وإن لم يكن له كتاب كيُوشع، والرسول الذي معه كتاب».[11]

وقيل: النبيّ صاحب وَحْي، وإن لم يكن مرسلًا إلى قوم؛ بل أوحي ليعمل بنفسه، والرسول صاحب وحيٍ أرسل.)

فصل

[في معجزات نبيّنا]

(نبوّة نبيّنا المصطفى -عليه السلام- ثابتة بمعجزات لا يحصى عددها.

أمّا قبل بعثته: كذكره في التوراة، والإنجيل كالنور الذي كان ينتقل حتّى وصل إلى جبين عبد الله، وكانكسار إيوان كسرى[12] **ليلة ولادته، وكأخبار الأحبار،**[13] **والرَهابين، والكَهَنَة، وكالأصوات المسموعة في سكك**[14] **مكة من غير رؤية المصوّت المبشّرة ببعثته.**

[١٧٨ظ] **وأمّا في حال حياته: وهي في غاية الكثرة)**؛ كإشباع خلق كثير من طعام قليل، ونبوع الماء من أصابعه وكإخباره ليلة المَسرى عن الأحوال الواقعة في طريق الشام،[15] وكانشقاق القمر، وغير ذلك.

الكشّاف، للزمحشريّ، ٢٢/٣.

إيوان كسرى: الإوَانُ والإيوانُ بكسر أولهما الصفة العظيمة: كالأزج، ومنه إيوان كسرى وجمع الإوان أُون. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «أون».

- الأحبار، صح هامش.

سكك: السِّكَّةُ الزُّقاقُ وَالسِّكَّة الطَّرِيقُ الْمُصْطَفَّةُ مِن النّخل. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** للفيّوميّ. «سكك».

الشامّ: هي من الفرات إلى العريش طولًا، ومن جبلي طيء إلى بحر الروم عرضًا؛ هذا اسم تاريخي أُستعمل لجزء من المشرق العربيّ يمتد من الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسّط إلى حدود بلاد الرافدين. تشمل اليوم هذه المنطقة على أراضي سوريّة، والأردن، وفلسطين، ولبنان. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ،

(كلّ منها إن لم يبلغ حدّ التواتر لكنّ المعنى الواحد المستفاد من الكلّ قد جاوز حدّه.

وأمّا باقيه بعد وفاته: كوقوع حوادث قد أخبر بها.

منها: فتن قومٍ صغار الأعين عراض الوجوه، وجوههم كالمَجَانّ المُطْرَقَة.)

قال عليه السلام: «لا تقوم الساعة حتّى تقاتلوا قومًا نعالهم الشَّعَرُ، وحتّى تقاتلوا الترك صغار الأعين حمر الوجوه ذُلَف الأنوف كان وجوههم المَجَانّ المُطْرَقة».[16]

وقد رُوي: «عريض[17] الوجوه».[18]

الذَلَف[19] ـ بفتحتين ـ صِغَر الأنف، واستواء الأرنبة،[20] يُقال: فُلان أذلف.

والمَجَانّ: جمع مِجَنّ، وهو الترس، يُقال أطرقتُ المَجَانّ بالجلد والعصب: ألبستُه.[21]

(**إلى غير ذلك**)؛ كظهور ما مضى في أشراط الساعة من رفع العلم، وكثرة الجهل، وغير ذلك ومن الأحوال التي أخبر بها مفصّلة، وشُوهدت كما أخبر ما قال عليه السلام:

«ينزل أناس من أمّتي بغائط يسمّونه البصرة عند نهرٍ يُقال له: دِجلة يكون عليه جسر يكثر أهلها، ويكون من أمصار المسلمين. فإذا كان آخر الزمان جاء بنو قَنْطُوراء عراض الوجوه، صغار الأعين حتّى ينزلوا على شَطّ النهر فيتفرق أهلها ثلاث فرقٍ فرقة يأخذون في أذناب البقر والبرّيّة وهلكوا، وفرقة يأخذون لأنفسهم وهلكوا، وفرقة يجعلون ذَرَاريهم خلفَ ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء».[22]

٣١٢/٣؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ٢٠٥؛ **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع** لأبي عبيد عبد الله الأندلسي، ٧٧٣/٣؛ **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار** لشهاب الدين العدوي العمري، ٥٠٥/٣.

[16] **صحيح البخاريّ**، الجهاد ٩٥-٩٦؛ **صحيح مسلم**، الفتن وأشراط الساعة ٦٢-٦٥

[17] ج ن: عراض.

[18] **صحيح البخاريّ**، الجهاد ٩٥.

[19] الذلف: الذَّلَفُ بالتحريك قِصَرُ الأَنفِ وصِغَرُه، وقيل قصر القصَبة وصغر الأَرنبة، وقيل هو غِلَظ واسْتِواء في طرَف الأَرنبة، وقيل هو قصر في الأَرنبة واستِواء في القصبة من غير نتوء. **لسان العرب** لابن منظور. «ذلف».

[20] الأرنبة: طَرَف الأَنْف، وجمعُهَا: الأَرَانِبُ أَيضا. **تاج العروس من جواهر القاموس** لمرتضى الزبيديّ. «رنب».

[21] المجن: المِجَنُّ والمِجَنَّة ، بكسْرِهِما، والجُنانُ، والجُنانَةُ ، بضمِّهما: التُّرْسُ. **تاج العروس من جواهر القاموس** لمرتضى الزبيديّ. «جنن».

[22] **مسند أحمد**، ٥٥/٣٤؛ **سنن أبي داود**، الملاحم ١٠

هذا بعينه واقعة ببغداد ولم يكن في زمن النبيّ -عليه السلام-، وكان ذلك الموضع يسمّى غائط البصرة.

(**ولا معجزة لأحد**)؛ أي من الأنبياء عليهم السلام (**مثل كلام الله -تعالى-، له[٢٣] الباقي إلى قيام الساعة.**

فإنّ الإتيان بسورة مثله إن كان ممكنًا فهو أمر هيّن، وأنّه قد جعل العجز عن الإتيان بمثله حجّةً على نبوّته.

وأعداؤه متّفقون على إبطال أمره، وإدحاض حجّته؛ فصرف الله -تعالى- قلوبهم عن ذلك الأمر الهيّن، وإلقائه[٢٤] إيّاهم[٢٥] في الوقائع الصعاب: كالمقاتلة، والخراب؛ أمر خارق للعادة فكان معجزة.) [١٧٩و]

كما إذا قال: علامةُ صحةِ دعواي: أن لا يشرب أحدكم الماء البارد ثلاثة أيّام مع شدّة عطشكم، والحال أن الماء حاضر، ولم يشرب أحد الماء ثلاثة أيّام.

(**وإن لم يكن ممكنًا فكذلك على أنّ الحقّ هذا فإنّ[٢٦] ما في تركيبه من الفصاحة، والبلاغة أَفْحَمَ مَصاقع البلغاء؛ وما هو مكنون في مخادع ألفاظه من المعاني سَلَبَ عقول العلماء.**)

المِصقَع: ـ بكسر الميم وفتح القاف ـ البليغ.

والمُخدَع: ـ كالمُصحَف ـ الخِزانة.[٢٨]

(**لاحتوائه**)؛ أي اشتماله (**على علوم الأوّلين، والآخرين من معرفة ذات الله -تعالى-، وصفاته؛، والمعاد، والحكم، ومكارم الأخلاق.**)

كقوله[٢٩] -تعالى-: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف، ٩٩١/٧]، وقوله: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان، ٣٦/٥٢]، إلى آخر السورة، وقوله: ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ﴾ [لقمان، ٩١/١٣]، إلى غير ذلك.

ج – له.

ج: إلقائهم. | الضمير الذي في "إلقائه" عائد إلى الله.

ج – إيّاهم. | الضمير الذي في "إيّاهم عائد إلى الأعداء.

م – فإنّ، صح هامش.

المِصقَع: كمِنبَر: البَليغُ، مأخوذ من قول ابن الأعرابيّ. قال: الصَّقْعُ: البلاغة في الكلام، والوقوعُ على المعاني. **تاج العروس** للمرتضى الزبيديّ. «صقع».

ج: للخزانة. | الْمُخْدَعُ: بضمّ المِيم وَكَسْرِهَا الْخِزَانة. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ. «خدع».

ج: لقوله.

(وعلم الشريعة والقصص، والأخبار للاعتبار، وعلم[٣٠] **تصفية الباطن)**؛ كالأمر بالتوكّل، والصبر، والتقوى، والخوف، والرجاء، والرضاء، والمحبّة في قوله -تعالى-: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة، ٥٤/٥]، إلى آخر الآية.

(وظاهر أنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا إلى سبعة أبطن.)

قال عليه السلام: «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن ولكلّ حدّ مُطّلَعٌ.»[٣١] وقد جاء أيضًا «إلى سبعة أبطنٍ».[٣٢]

قوله: «على سبعة أحرف»؛ قيل أراد: اللغات السبعة المشهورة بالفصاحة، وهي: لغة قريش، وهذيل،[٣٣] وهوازن،[٣٤] واليمن، وبني تميم،[٣٥] وثقيف،[٣٦] وطيّ.

ج ب ن - والقصص، والأخبار للاعتبار وعلم؛ م - والقصص، والأخبار للاعتبار وعلم، صح هامش.

مسند أبي يعلى، ٨٠/٩؛ **شرح مشكل الآثار**، ١٠٩/٨

لم نجد له مصدرًا من كتب الحديث.

هُذَيْل: تُعتبر من قبائل الحجاز المهمّة، وهي تنقسم الى قسمين: شماليّ وجنوبيّ. وتقع ديار هذيل الشماليّ في أطراف مكة، من جهة الشرق والجنوب. وأمّا القسم الثاني فيدعى هذيل اليمن. هي قبيلة من قبائل خندف من العرب المضريّة سكنت في الحجاز. وهم بنو هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. انظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر بن رضا كحالة، ١٢١٣/٣؛ **معجم قبائل المملكة العربية السعودية** لحمد بن محمد الجاسر، ٨٧٩.

هوازن: تعدّ قبيلة هوازن إحدى قبائل العرب، وهم بنو هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان من ذريّة إسماعيل بن إبراهيم. وبعد بفتح مكّة قاموا بالحرب ضدّ المسلمين وهذا في السنة الثامنة الهجريّ في غزوة حُنين بأوطاس في الطائف، وكان قائدهم مالك بن عوف فانتصر جيش المسلمين، وبعد الغزوة أسلموا وأصبحوا قبيلة مناصرة للإسلام. انظر **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة** لعمر بن رضا كحالة، ١٢٣١/٣؛ نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري، ٣٤٤/١٧.

بنو تميم: وهي قبيلة عربيّة الأصل، تسكن في الدهناء، وشمال إقليم نجد، واليمامة في السعودية وهي موطنها الأصلي، كما تتواجد في العراق والكويت وقطر والبحرين. وتُعد هي جمجمة من جماجم العرب الكبرى، وكانوا يعدّون قبل الإسلام أهل بادية كثيري الحروب. تنتسب قبيلة بني تميم إلى تميم بن مر بن إد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان من ذرية نبي الله إسماعيل بن إبراهيم الخليل عليهما السلام. انظر: **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٢٠٩/٢؛ **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة** لعمر بن رضا كحالة، ٢٠٨/٢

ثقيف: وهي من أعرق وأكبر القبائل في شبه جزيرة العرب، وتعدّ ثقيف من آخر القبائل التي دخلت في الإسلام، ولكن لهم دور وتأثير فعّال في الإسلام وقبل الإسلام. وتقيم هذه القبيلة العربيّة منذ ما قبل الإسلام وإلى اليوم في مدينة الطائف، وهي إحدى قبائل قيس عيلان المعروفة بالقبائل القيسيّة. انظر: **الكامل في التاريخ** لابن الأثير، ٦٠٤/١؛ **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة** لعمر بن رضا كحالة، ١٤٨/١-١٥٤؛ **نهاية الأرب في فنون الأدب** لشهاب الدين النويري، ٣٣٦/١٧؛

طيّ: وهي أحدى القبائل العربيّة التي سكنت شمال الجزيرة العربية، وللطائيين وجود في فترة الفتوحات الإسلامية في العراق وسوريا وبلاد فارس. بدأت هجراتهم إلى سوريا والعراق قبل ظهور الإسلام وتواصلت بعده، وبهذا فهم يعدّون مكوّنًا أساسيًا من مكوّنات المنطقتين القديمة، وحاتم الطائي أسطورة الكرم العربي الأصيل منسوبة إلى هذه القبيلة. انظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة لعمر بن رضا كحالة، ٦٨٨/٢؛ نهاية الأرب في فنون الأدب لشهاب الدين النويري، ٢/١

وقيل أراد: القراءات السبعة المشهورة: كقراءة عاصم،[٣٨] والكسائيّ،[٣٩] وحمزة،[٤٠] ونافع،[٤١] وابن كثير،[٤٢] وابن عامر،[٤٣] وأبي عمرو.

أبو بكر عاصم بن أبي النجود بهدلة الأسديّ الكوفيّ (ت. ١٢٧هـ/٧٤٥م): وُلد في الكوفة، وهو الامام الكبير مقرئ العصر. أحد القراء العشرة للقرآن الكريم. كان شيخ الإقراء بالكوفة. غالبًا ما ينتهي أيّ سند باسمه. قرأ على زرّ بن حبيش الذي أخذ عبد الله بن مسعود، وعلى أبي عبد الرحمن السلميّ الذي أخذ عن بن أبي طالب، وحدّث عنهما، وطائفة من كبار التابعين. يأتي إسناده في العلوّ بعد بن كثير وابن عامر، حدّث عنه عطاء بن أبي رباح، وأبو صالح السمان، وهما من شيوخه، وانتهت إليه رئاسة الاقراء بعد أبي عبد الرحمن السلمي شيخه. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٢٥٦/٢؛ غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، ص ٤٢٢.

أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد الله الكسائيّ الكوفيّ (ت. ١٨٩هـ/٨٠٥م): وسابع القرّاء السبعة، وأمام في اللغة، والنحو، والقراءة. وُلد في الكوفة. وهو مؤدّب الرشيد العباسيّ، وابنه الأمين. تلا على ابن أبي ليلى عرضًا، وعلى حمزة؛ وحدّث عن جعفر الصادق، والاعمش، وجماعة. من أشهر تلاميذه: هشام بن معاوية الضرير ويحيى الفراء، وتُوفِّي بالريّ. انظر: **سير أعلام النبلاء** ١٣١/٩؛ **الأعلام** للزركليّ ٢٨٣/٤؛ **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ٢٣٩

أبو عمارة حمزة بن حبيب بن عمارة الزيّات التيميّ الكوفيّ (ت. ١٥٦هـ/٧٧٣م): وُلد في الكوفة، كان أحد القرّاء السبعة، و لُقّب ب-الزّيّات؛ لأنّه كان يجلب الزيت من الكوفة إلى حلوان. وتلا عليه: حمران بن أعين، والأعمش، وابن أبي ليلى، وطائفة. وحدث عن: عديّ بن ثابت، والحكم، وعمرو بن مرة، وعدة. وعنه أخذ القرآن عدد كثير: كسليم بن عيسى، والكسائي، وعابد بن أبي عابد. وحدّث عنه: الثوري، وشريك، وجرير، أدرك الصحابة بالسنّ، ولعلّه رأى بعضهم. تُوفّي بحلوان. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٩٠/٧؛ **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ١١٥

نافع بن عبد الرحمن بن أبي نُعيم الليثيّ الكنانيّ مولى جعونة بن شعوب الليثي الكنانيّ المدنيّ (ت. ١٦٩هـ/٧٨٥م): أحد القرّاء السبعة المشهورين. أصله من أصبهان. اشتهر في المدينة وانتهت إليه رياسة القراءة فيها. روى قراءته عيسى بن مينا الملّقب بقالون وهو الراوي الأول، وعثمان بن سعيد الملّقب بورش وهو الراوي الثاني. ومن شيوخه: عبد الرحمن بن هرمز الأعرج صاحب أبي هريرة ، وأبي جعفر يزيد بن القعقاع، ومسلم بن جندب الهذلي. وتُوفّي في المدينة. انظر: **وفيات الأعيان لابن خلكان**، ٣٦٨/٥؛ **الأعلام** للزركليّ، ٥/٨؛ **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ٤٢٢.

أبو عباد عبد الله بن كثير بن عمر بن عبد الله بن زاذان بن فيروزان الكنانيّ الداريّ المكي (ت. ١٢٠هـ/٧٣٨م): وُلد في مكّة، وهو أحد القرّاء السبع. كان قاضي الجماعة بمكّة. وكانت حرفته العطارة. وهو فارسيّ الأصل. قرأ على مجاهد، ودرباس مولى ابن عباس. تلا عليه: أبو عمرو بن العلاء، ومعروف بن مشكان، وإسماعيل بن قسطنطين، وعدّة. وقد حدث عن: ابن الزبير، وعكرمة، ومجاهد وغيرهم. روى عنه أيوب، وابن جريج، وإسماعيل بن أمية. انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٣١٨/٥؛ **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ١٩٨

أبو عمران عبد الله بن عامر يزيد بن تميم اليحصبي (ت. ١١٨هـ/٧٣٦م): هو إمام كبير، مقرئ الشام. كان تابعيًا جليلًا، إمام المسلمين بالجامع الأمويّ سنوات كثيرة في أيام عمر بن عبد العزيز وقبله وبعده. وحدث عن: معاوية، والنعمان بن بشير، وفضالة بن عبيد، وعدة. حدث عنه: ربيعة بن يزيد القصير، والزبيديّ، ويحيى الذماريّ، وجماعة، وتُوفي بمكّة انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ ٢٩٣/٥؛ **تاريخ دمشق** لابن عساكر ٢٧٩/٣؛ **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ١٨٨

أبو عمر زبّان بن العلاء بن عمّار التميمى المازنيّ البصريّ (ت. ١٥٤هـ/٧٧١م): أحد القرّاء السبعة ليس فيهم أكثر شيوخًا منه، خزاعيّ من مازن، وُلد بالحجاز وسكن البصرة. سمع أنس بن مالك نافعًا مولى ابن عمر وغيرهما، وقرأ على الحسن البصريّ وغيره، ومات بالكوفة. **غاية النهاية في طبقات القراء** لابن الجزري، ص ١٢٧

ولا شكّ أنّ هذا بعيد؛ لأنّه ليس في كلّ آية قراءات سبع؛ لكن اتّفق سبعة قرّاء، ولا اعتبار لهذا، لأنّ لكلّ واحد رُواة كثيرة فإذا قرأ واحد من الرواة "يعملون" بالياء، والآخر "تعملون" بالتاء؛ فجعلهما قراءة واحدة باعتبار أنّ كلًا منهما قراءة عاصم، لا شكّ إنّ مراد الرسول -عليه السلام- لم يكن هذا.

وما قيل: أي على سبعة أنحاء العقائد، والأحكام، والأخلاق، والقصص، والأمثال، والوعد، والوعيد، وهي العلوم التي ذكرته[٤٥] فقريب إلى الحقّ ولكلّ حدّ مطلع؛ أي لكلّ حدّ وطرف من الظهر والبطن مِصعَد يُطلع عليه بالترقّي إليه. [١٧٩ظ]

فلعلمِ الشريعةِ ظهرٌ وبطنٌ؛ وظهره: يُطّلع عليه بالعربيّة، ومعرفة الناسخ، والمنسوخ، وبطنه: يُطّلع عليه بالاجتهاد.

ولعلم الأخلاق ـ وهو علم تصفية الباطن ـ له ظهر وبطن؛ بل له سبعة أبطنٍ يُطّلع عليه بالرياضة، وتصفية الباطن، والإلهام، وغير ذلك.

(**يفهم ذلك أهل علوم[٤٦] الإشارة كلّ بحسب فهمه.**)

ولهم تفاسير: كحقائق السلمي،[٤٧] ولطائف القشيريّ[٤٨] ذُكر فيهما تفاسير مشائخ الطريقة قدّس الله أرواحهم، وقد جاء عن بعض الصحابة مثل تلك التفاسير كما

ج - هي العلوم التي ذكرته.

ج - علوم، صح هامش.

المقصود من بـ"**حقائق السلميّ**" هو كتاب **تفسير الحقائق** لأبي عبد الرحمن محمّد بن الحسين بن محمّد السلميّ (ت. ٤١٢هـ/١٠٢١م): وُلد في نيسابور، ومن شيوخه: أبو بكر الصبغي، أبو عبد الله بن الأخرم، الحسين بن محمد بن موسى ومن تلاميذه: أبو القاسم القشيريّ، وأبو سعيد بن رامش، أبو بكر بن زكريا. ومن أشهر تأليفاته: "**أمثال القرآن**"، و"**مقامات الأولياء**"، و"**تفسير السلمي**"، و"**تاريخ أهل الصفوة**"، و"**الأربعون في التصوف**"، و"**طبقات الصوفية**"، وغير ذلك. وتُوفّي بنيسابور. انظر: **طبقات الأولياء** لأبن الملقّن، ص ٥٣؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٢٤٧/١٧؛ قال الذهبيّ فيه: «الامام الحافظ المحدّث، شيخ خراسان، وكبير الصوفية». انظر: **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٢٤٧/١٧.

المقصود منه بـ"**لطائف القشيريّ**" هو كتاب لطائف الإشارات في التفسير لأبي القاسم زين الإسلام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيريّ (ت. ٤٦٥هـ/١٠٧٢م): وُلد القشيري في نيسابور. قد تفنّن في كثير من العلوم مثل: التصوّف، الفقه، والكلام، والنحو وغير ذلك. وأخذ العلم من بأبي علي الدقاق، وأبي بكر بن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني. وصحبه إمام الحرمين الجوينيّ، أبو بكر البيهقي. ومن تصانيفه: "**الرسالة القشيرية**" في التصوف، **لطائف الإشارات** تفسير للقرآن الكريم، وكتاب **القلوب**، **والحقائق والرقائق**، وغير ذلك. وتُوفّي بنيسابور. انظر: **تاريخ بغداد** لأبي بكر الخطيب البغداديّ، ٨٣/١١؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبي، ٢٢٩/١٨؛ وقال صحاب المنتخب «الإمام مطلقًا الفقيه المتكلّم، الأصوليّ، المفسّر، الأديب، النحويّ، الكاتب، الشاعر، لسان عصره، وسيّد وقته، وسرّ الله بين خلقه شيخ المشائخ، وأستاذ الجماعة، ومقدم الطائفة، ومقصود سالكي الطريقة، وبندار الحقيقة، وعين السعادة، وقطب السيادة، وحقيقة الملاحة، لم ير مثل نفسه ولا رأى الراؤن مثله من كماله وبراعته جمع بين علمي الشريعة والحقيقة وشرح أحسن الشرح أصول الطريقة». **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور** لتقي الدين الصيرفيني، ص ٣٦٥.

جاء من ابن عبّاس -رضي الله عنهما- في تفسير قوله -تعالى-: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد، ٧١/٣١]؛ إنّ الماء: العلم، والأودية: القلوب

(وانظر إلى أوآخر الآيات من صفات الله -تعالى- المناسبة لسياق[٩] الآية تفيد الرجوع من تفرقة الهمّة إلى جمعها.)

كما في آخر آية الكرسيّ قوله -تعالى-: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة، ٥٥٢/٢]، كيف يناسب سياق الآية فإنّ قوله: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة، ٥٥٢/٢]، يناسب العلوّ فإنّ أحدًا لا يشفع عند السلطان إلّا وأن يكون للشفيع قرب منزلةٍ عنده؛ فالعلوّ ينافي أن يكون لأحد عنده قرب ليشفع إلّا أن يأذن بالشفاعة.

وقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ [البقرة، ٥٥٢/٢] مناسب للوصف بالعظمة، ثمّ قوله -تعالى-: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة، ٦٥٢/٢]، إلى قوله: ﴿وَاللهُ سَمِيعٌ﴾ [البقرة، ٦٥٢/٢]، فإنّه لما قال: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ﴾ [البقرة، ٦٥٢/٢]، ناسب[٥٠] أن يوصف بالسمع، والعلم؛ لأنّ الإيمان هو التصديق، والإقرار.

فكونه عليمًا يوجب أن يعلم ما في الضمائر من التصديق، وكونه سميعًا يوجب أن يعلم إقراره باللسان.

وأمّا الرجوع من تفرقة الهمّة إلى الجمع فمعناه: أنّه قد جرى[٥١] في الآية ذكر ما سوى الله -تعالى- فأوجب تفرقة الهمّة، وتصوّر غير الله -تعالى-: كذكر السموات، والأرض في آية الكرسيّ، وذكر الطاغوت في آية الإكراه في الدين. ففي آخر الآية ذكر الله -تعالى- بصفة مناسبة لما سبق ليرجع ممّا سبق إلى تلك الصفة، ثمّ إلى الذّات لئلّا يبقى في الخاطر إلّا الله -تعالى-.

(ثمّ انظر إلى من لا يعرف معناه كيف يلتذّ بتلاوته، وكيف يحلو ذائقة باطنه بحلاوته.

٤٩ ج: لسباق.

٥٠ ج: يناسب.

٥١ ن: جرت.

[١٨٠و] **ثمّ اعتبر أنّ التكرار، والإعادة كيف يورثان السآمة، والملالة؛ وإنّه إذا كُرّر على السمع فالسامعة أشدّ اشتياقًا إليه.**

ومن معجزاته كرائمُ صفاته ظاهرة وباطنة فإنّ النور الإلهيّ كان ساطعًا في محياه الكريم؛ فنعم ما قيل فيه: ما هذا بوجْهٍ كذّابٍ.

وقيل أيضًا:

لو لم تكن فيه آيات مبيّنة كانت بديهتُه تنبئك بالخبر.

وما جاء في الأخبار من كيفيّة خلقته،[٥٣] فقد عُلم في علم الفراسة[٥٤] أنّ ذلك خلقة أهل الفضائل.

وأمّا الأخلاق الباطنة قبل البعثة: فالصدق، والأمانة، والكرم، وغير ذلك من محاسن الشيم.

وأمّا بعد البعثة: فبلوغه في الدنيا رتبة بهابُه[٥٥] ملوك فارس، والروم لم يزده إلّا تواضعًا، وتخلّقًا.)

قوله: «لم يزده»؛ حال من الضمير في «بلوغه»؛ أي بلوغه إلى هذه الرتبة؛ والحال أنّ البلوغ لم يزده إلّا تواضعًا.

(حيث قال:

مسكين جالس مسكينًا، ولم يكد يركن إلى الدنيا وأهلها شيئًا قليلًا.[٥٦]

ثمّ من أعلى المعجزات: العلوم التي تكلّم بها فعليك أن تعدّ أجناس العلوم، وأنواعها وأصنافها، وأفراد مسائلها؛ وهي العلوم المتوسّطة بين تعليم الطهارة إلى الحالة التي وصفها بقوله: «ولا يزال يتقرّب العبد[٥٧] إليّ بالنوافل حتّى أحبّه» الحديثَ[٥٨])؛ هذا الحديث من الأحاديث الإلهيّة.

ب ن: الخير؛ وفي هامش ب: قائله عبد الله بن السلام. | **الإصابة** لابن حجر العسقلاني، ٧٥/٤.

ن: خُلُقه.

الفراسة: «وهي علم تتعرّف منه أخلاق الإنسان من هيئته ومزاجه، وتوابعه، وحاصله الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن». **كشاف اصطلحات الفنون والعلوم** للتهانوي، ٩٥/١.

ج: تهابه؛ يَهَابُه.

ينسب أوّل هذا القول إلى داود عليه السلام: وكان داود عليه السلام فيما آتاه الله من المُلك إذا دخل المسجد ورأى مسكينًا جلس إليه وقال: مسكين جالس مسكينًا. **الإبانة في اللغة العربية** لسلمة بن مسلم العَوْتبي الصُحاريّ، ٢٨٧/٤.

ج م – العبد، صح هامش.

صحيح البخاريّ، الرقاق ٣٨؛ **مسند أحمد**، ٢٦١/٤٣.

قال الله -تبارك[٥٩] وتعالى-: «ما تقرّب إليّ عبدٌ بمثل ما افترضتُ عليه، ولا يزال يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببتُه كنتُ له سمعًا، وبصرًا، ويدًا، ومؤيّدًا»؛[٦٠] هذا الحديث في معاني الأخبار.

الكلام بإذنه نقل بهذه العبارة، وقد جاء بعبارة أخرى أيضًا، فمراد المتن: أنّ الرجل إذا جاء عند رسول الله، وأسلم فأوّل ما يعلّمه صفة الطهارة فهذا تعليم عامّ يحتاج إليه كلّ مسلمٍ، ثمّ ينتهي بعض العباد من تلك الحالة إلى مقام وصفه الله -تعالى- بقوله: «كنت له[٦١] سمعًا وبصرًا»؛ فانظر إلى التفاوت من هذه الحالة إلى ذلك المقام، وإلى العلوم التي من هذا المقام إلى العلم الذي هو أشرف العلوم، وأخصّها وهوعلم تجلّي الذّات، والصفات.

فانظر إلى أجناس هذه العلوم: فإنّها اعتقاديّات، وعمليّات، ووجدانيّات.

ثمّ الاعتقاديات: كم هي إذ هي علم ذات الله -تعالى- وصفاته، وكتبه، ورسله، وأحوال، المبدأ والمعاد. [١٨٠ظ]

ثمّ العمليّات: كم هي من الفقه، وغيره من الآداب، والعادات وما يحتاج إليه الناس، ولا يهتدي إليه العقل.

أدناها كيفيّة حكم[٦٢] الظفر، وما جاء في كيفيّة الأكل، واللباس، والشغل وغير ذلك. وكذا في تعبير الرؤيا، وأيضًا في الطبّ، كيوم[٦٣] الحجامة، والنهي عن الحجامة على الفقرة[٦٤]

ففي **القانون** أخذ هذه الأحكام من الأحاديث، وقد عمل صاحب **القانون** رسالة في الهندباء[٦٥] على وفق ما جاء في الحديث.[٦٦]

ثمّ الوجدانيّات: وهي علم التصفية؛ فهي من علم الأخلاق إلى علم التجلّي.

ب م ن - تبارك.

صحيح البخاريّ، الرقاق ٣٨؛ **مسند أحمد**، ٢٦١/٤٣

- له.

ج: قلم؛ م: علم.

ج: كنفع.

ج: النقرة.

الهندباء: بقْلة من أحرار البقول، طيبة الطعم، وهو ضربان أهليّ وبرّيّ، فالأهلي صيفيّ وشتويّ فالصيفيّ بارد يابس في الدرجة الأولى ويبسه أكثر من برودته والشتويّ أكثر برودة وأقلّ يبسا ومرارة، يطفئ وهج الدمّ وأما الهندباء البريّ فهو الطرخشوق عند الأطباء، وهو بارد في أوّل الدرجة الأولى يابس في آخرها يقوي المعدة. **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم** لنشوان الحميرى اليمني، ٦٩٩/١٠

القانون في الطبّ لابن سينا، ٤٦٠/٢-٤٦٣.

فالرسول[٦٧] -عليه السلام- تكلّم في جميع هذه العلوم بوحْي متلوٍّ وغير متلوٍّ[٦٨] بجوامع كلم[٦٩] يستنبط منها العلماء علومًا لا نهاية لها من ظواهرها،[٧٠] ونصوصها، وجواهرها، وفصوصها حتّى شاع العلم في الديار، وأضائت به الأقطار.

(فانظر إلى بركة متابعته فإنّ هذا الشرف لا ينال إلّا بها.)

المراد بهذا الشرف: الوصول إلى الحالة التي وصفها الله -تعالى- بقوله: «لا يزال العبد».

(وإنّك إن حُرمت عن معرفة البواطن فلم تحرم عن إدراك الظواهر.

أفلا تنظر إلى الدنيا كيف مَلَأَها نورًا، وعلمًا، وقد كانت ممتلئة ظلمةً، وجهلًا؛ وأنّه كيف هذّب آله وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين.

ثمّ انظر إلى شَامَة[٧١] مخالفته، وسعادة متابعته وإن لم تصدّقْني فاعتبر تلألؤ الظلمة والنور في صفحات وجوه المخالفين، والمتابعين.)

أضاف التلألؤ إلى الظلمة تهكّمًا،[٧٢] وفي الكلام لفّ، ونشر.

(وإلى الذلّة، والعزّة، وقصر الحياة، وطولها في المُتفلسفة المستهزئين، وعلماء الشريعة، والمشائخ المحدّثين.)

فإنّ المتفلسفة المستهزئين بالشريعة أعمارهم قصيرة، والمشائخ المحدّثين[٤] مشهورون بطول الأعمار.

ن: فإنّ رسول الله.

الوحْي المتلوّ والوحي غير المتلوّ: وللوحي قسمان: الوحي المتلوّ، والوحي غير المتلوّ. ويسمّي بعض العلماء غير المتلوّ بالوحي المرويّ. فالوحي المتلوّ: هوالقرآن الكريم، والوحي غير المتلوّ أو والمرويّ: هو الأحاديث القدسيّة والنبويّة ألللهمّ إلا أنّ الوحي المتلوّ يختلف عن غير المتلو في كيفية الوحي وأسلوبه. انظر: **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاويّ** لعصام الدين الحنفيّ ١٢٦/٨

جامع الكلم: «ما يكون لفظه قليلًا، ومعناه جزيلًا». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٠٠

ج: ظاهرها.

الشّامَة: والشامة علامة مخالفة لسائر اللون، والأنثى شَيْمَاء، وقال ابن شميل: الشّامة هي شامة تخالف لون الفرس على مكان يُكره، ربما كانت في دوابرها. **تهذيب اللغة** للجوهري. «شيم».

التهكم: تَهَكَّمَ عليه: سخر منه، اشتدَّ غضبه، والمُتَهَكِّمُ المتكبر. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «هكم».

اللّفّ والنشر: «هو أن تلفّ شيئين ثم تأتي بتفسيرهما جملة؛ ثقة بأن السامع يرد إلى كل واحد منهما ما له». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٢٤٧

ج: المحدّثون.

مسألة

[في عصمة الأنبياء]

(**العصمة عندنا لطف من الله -تعالى- ، يحمل العبد على الخير، وترك الشرّ مع بقاء الاختيار.**

فالأنبياء عُصموا دائمًا عن الكفر، وقبائح تطعن بها أو تدلّ على دناءة الهمّة، وعن الطعن بالكذب؛ إذ هم أعقل الناس، وأعلاهم همّة بعد البعثة عن سائر الكبائر لا قبلها. [١٨١و]

فإنّ إخوة يوسف صاروا أنبياءً لا عن الزلّة؛ وهي فعل من الصغائر يفعل بلا قصدٍ، ولا بدّ أن ينبّه عليها وهو ينبّه الناس لئلّا يقتدى به فيها، ولا اعتبار[٧٥] **برواية جهّال القصّاص في ذنوبهم.**) مثل ما نقلوا في قصّة يوسف، وقصّة داود -عليهما السلام-.

مسألة [٧٦]

[في فضل الأنبياء على الملائكة]

(**الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا . وهم أجسام مخلوقة من نور قادر على التشكّلات . هم وسائط بين الله -تعالى- وبين الناس؛ لأنّه شرّف روح آدم وجسده بما بيّن بقوله:** ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ [الحجر، ١٥/٢٩].

وقوله: «خمّرتُ طينة آدم بيدي أربعين صباحًا».[٧٧]

ولأنّ الملائكة أُمِرُوا بسجوده، واعترافهم بأنّه لا علم لهم بما علّمه الله آدم من الأسماء؛ أي المسمّيات بحقائقها، وخواصّها.

[٧٥] ج - اعتبار، صح هامش.

[٧٦] ج - مسألة.

[٧٧] المغني عن حمل الأسفار، ١١٢٩/١؛ جامع الأحاديث، ٤٧٩/٢.

ولقوله -تعالى- لهم:[٧٨] **«لا أجعل من خلقتُه بيدي، ونفختُ فيه من روحي كمن قلتُ له كن فكان»**[٧٩]**)**

فورد على هذا أنّ الشهوة، والغضب موضوعان في الإنسان وأنّهما نقصان.

فأجاب بقوله:

(ولا بأس بوضع الشهوة، والغضب فيه؛ لأنّهما كمالان إن أطَاعَا الروح؛ إذ هما في مرتبة العقل رفيقان للسلوك في سبيل مدينة الحكمة فيفوز بالأخلاق الحسنة.)

سيأتي في مقامات العارفين أنّ للروح مراتبَ في إحديها يسمّى "عقلًا"، ثمّ يسمّى[٨٠] "قلبًا"، ثمّ يسمّى[٨١] "روحًا"، ففي مرتبة العقل يتّصف الإنسان بالحكمة، والعفّة، والشجاعة.

والحكمة: هي الكمال في القوّة العِلميّة، والعَمليّة.

والعفّة:[٨٢] هي الكمال في القوّة الشهويّة.

والشجاعة: هي الكمال في القوّة الغضبيّة.

فالحكمة إنّما تتمّ بالعلم، والعمل على ما مرّ قبيل قولنا.

---

[٧٨] م - لهم، صح هامش.

[٧٩] **جامع الأحاديث**، ٥٣/٣؛ **المعجم الكبير**، ٦٥٨/١٣؛ **شعب الإيمان**، ٣٠٨/١.

[٨٠] ج - يسمّى.

[٨١] ج - يسمّى.

[٨٢] ج - العفّة، صح هامش.

فصل

[الفعل نتيجة الصفة]

(**الفعل**[٨٣] **نتيجة الصفة.**

فالقوّة الشهويّة، والقوّة الغضبيّة رفيقان في سلوك مدينة الحكمة؛ لولاهما لا يصل الإنسان إلى الحكمة؛ وهي مجموع العلم[٨٤] **مع إتقان العمل، وفي مرتبة القلب**[٨٥] **أحدهما مَركَب، والآخر حارس.**)

فالقوّة الشهويّة مَركَب؛ لأنّها موصلة إلى المحبوبات، والقوّة الغضبيّة حارس لكونها دافعةً للمضرّة.

(**للسير في طريق بيت الله الحرام**)؛ المراد بالبيت الحرام: القلب.

(**فيهيّم في البَوَادي شوقًا إلى ذلك البادي**)؛ أي الروح بسبب ركوبه على القوّة الشهويّة يسير هائمًا في البادية التي هي في طريق البيت الحرام، وإنّما قال في ذلك بادية؛ إذ ليس فيها ما تعيش به النفس البهيميّة. [١٨١ظ]

(**يقول:**

فؤادي وأفوادي وأفوادي فوادي هائم في كلّ وادي

وفي مرتبة الروح هما جناحان للطيران في هواء الهويّة، وفضاء الألوهيّة.[٨٦]

يقول المَلَك المُقرَّب: «لو دنوتُ أنملة لأحرقت».[٨٧])

فالغرض من هذه الكلمات أنّ قوّة الشهوة، وقوّة الغضب ليستا نقصانًا؛ لأنّهما إذا صارتا مطيعتين للروح.

ج – الفعل، صح هامش.

ب – العلم.

ج – القلب، صح هامش.

ب: الألهوية.

لم نهتد إلى هذا الحديث في المصادر. وقد ذكر هذا في بعض كتب وتأليفات التصوّف. انظر: **مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد** لأبي بكر نجم الدين محمد بن شاهاور الرازي، ص ٦٨

فالروح بسببهما يرتقي إلى المعارج القدسيّة؛ إذ الشهوة تنقلب عشقًا للمحبوبات الروحانيّة على ما سيأتي في مقامات العارفين، وهو قوله: «فصار[٨٨] المحبّة عشقًا مُحرِقًا ذا اشتياقٍ، وعدم اصطبارٍ عن المحبوب».

(**وقد ذكر في هذه ال مسألة:[٨٩] خلاف المعتزلة، وأيضًا خلاف الفلاسفة. فخلافهم أوّلًا في حقيقتهم، وثانيًا في الأفضليّة، فهم عندهم**)؛ أي الملائكة عند الفلاسفة.

(**إمّا أرضيّة وهي القوى، وإمّا سماويّة وهي العقول، ونفوس الأفلاك.**

وزعموا أنّها أفضل جميع الممكنات.

وأدلّتهم[٩٠] على إثباتها ضعيفة كما مرّ، وكذا الدليل على نفيها)؛ أي دليل ضعيف.

(**وهو أنّه لو وُجد مجرّد لشَارَكَ الباري في التجرّد فيجب للباري فصل فيلزم التركّب،[٩١] فإنّ التجرّد أمر عدميّ.**)

قوله: «فإن التجرّد»؛ دليل على ضعف هذه الحجّة، أي إنّما يجب فصل إن لو كان التجرّد جنسًا، وليس كذلك؛ لأنّه أمر عدميّ.

واعلم أنّ الحقّ[٩٢] إنّ التجرّد ليس أمرًا عدميًّا؛ بل هو قوّة في الوجود بحيث[٩٣] يستغني عن المادّة وعن الحيّز.

(**فالدليل العقليّ سَاكِتٌ عن الإثبات والنفي. وقد جاء في النقل إثبات العقل**)؛ قال عليه السلام: «أوّل ما خَلَقَ اللهُ -تعالى- العقل»[٩٤]

(**والفلاسفة زعموا إنّ غاية مرتبة الإنسان: الوصول إلى العقل الفعّال، والاقتباس من أنواره، ونهاية فضائله العقل المستفاد.**

[٨٨] ج: وصار.
[٨٩] وفي هامش ب: أي مسألة فضل الأنبياء على الملائكة.
[٩٠] ب: أدلّتها.
[٩١] ج: التركيب.
[٩٢] ج - أنّ الحق، صح هامش.
[٩٣] ج - في الوجود بحيث، صح هامش.
[٩٤] وقد اعتبر هذا من الموضوعات. انظر: **الموضوعات** لرضي الدين الصغانيّ، ص ٣٥.

ومن خصائصهم إنكار ما لم ينالوه فباستنكافهم عن تقليد الأنبياء وقعوا فيما وقعوا. والله الهادي.)

يعني أنّ[٩٥] الفلاسفة لمّا لم يصلوا إلى المقامات العَلِيّة[٩٦] التي كانت للأنبياء عليهم السلام: كالتجلّي الذي كان لموسى عليه السلام، واختصاصِه بكونه كليمَ الله؛ وما كان لنبيّنا من المِعراج، وما أخبر عنه بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه[٩٧] ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل».[٩٨] [١٨٢و]

أنكروا ما لم يكن لهم، وتوهّموا أنّ غاية[٩٩] فضيلة الإنسان أن يحضره العلوم العقليّة وهو العقل المستفاد ذاهلين عن الأطوار التي فوق العقل.

فصل

[في توابع النبوة الخلافة والإمامة]

(ومن توابع النبوّة: الخلافة، والإمامة؛ أي رئاسة دينيّة، ودنيويّة لمعيّن يقوم بمصالحهما.

وشرطه[١٠٠] أن يكون رجلاً، حرًّا، مكلّفًا، قرشيًّا، عالمًا بالشريعة ومصالح الإمامة، ذا رأي ثاقبٍ، شجاعًا، عدلًا، إذ لا يتهيّأ هذا الأمر العظيم[١٠١] إلاّ بهذه الأشياء.

ويجب نصبه، لا على الله -تعالى-؛ إذ لا يجب عليه شيء، ويخلو الزمان عنه)؛ أي[١٠٢] يخلو الزمان عن إمام لم ينصبه الله -تعالى-.

ب م - أنّ.

ن: العالية.

ب - فيه.

الجامع الصغير للسيوطيّ، ٤٢٠/١.

ج - غاية، صح هامش.

ج: شُرط.

[١٠١] ن - العظيم.

ج م - أي.

(بل على المسلمين، إذ لا يخلو الزمان عمّن يستحقّها، ففي تِرْكها من الخلل، والفساد في الدين، والدنيا،[١٠٣] **ما لا يُعدّ ولا يُحصى. ويثبت بالكتاب، والسنّة،**[١٠٤] **وإجماع أهل الحلّ والعقد. فثبت لأبي بكرٍ -رضي الله عنه-؛ لأنّه كان أتقى بالنصّ.)** لأنّ قوله -تعالى-: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾ [الليل، ٩٢/١٧-١٨]، ذُكر في التفاسير[١٠٥] أنّه جاء في شأن أبي بكر -رضي الله عنه-.

(فهو أكرم) لقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات، ١٣/١٩].

(فيستحقّ رئاسة مَن دونه، وبإجماع الصحابة -رضي الله عنهم- وهم الموثوقون بالرحمة فيما بينهم، وابتغاء فضل الله ورضوانه.)

قال -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الفتح، ٩٢/٨٤].

(فكيف يُتّهمون بأخذ حقّ بعضٍ وإعطائه آخر. وعلي -رضي الله عنه- بايعه على رؤس الأشهاد، ولو كان له نصّ دالّ على خلافته لوجب عليه إظهاره وهو أجلّ قدرًا، وأشجع قلبًا، وأقوى بطشًا، وأمنع عشيرة من أن يُغصب حقّه فيوافق غاصبه جوازًا، وتقيّةً. ثمّ لعمر -رضي الله عنه-)؛ عطف على قوله: «فثبت لأبي بكر -رضي الله عنه-».

(بتعيين أبي بكر، وبيعة أهل الحلّ والعقد؛ فبايعه عليّ -رضي الله عنه- وقد كان بينهما من الصداقة ما حمله على تزويجه بنته أمّ كلثوم)؛ أي تزويج علي بنته عمر -رضي الله عنهما-.

[١٨٢ظ] **(وهل يفعل ذلك] بغاصب أخذ حقّه، ثمّ يبيّن**[١٠٦] **حقّيّتهما)**؛ أي حقيّة خلافة أبي بكر، وخلافة عمر -رضي الله عنهما-.

(بقوله -تعالى-: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح، ٤٨/١٦]، وهم بنو حنيفة، والداعي أبو بكر، أو أهل فارس، والداعي عمر -رضي الله عنه-

[١٠٣] ج م - الدين، والدنيا.

[١٠٤] ج - السنّة.

[١٠٥] **معالم التنزيل في تفسير القرآن لمحيي السنّة البغوي، ٤٤٨/٨؛ تفسير مقاتل بن سليمان لمقاتل بن سليمان، ٤٩٢/٣؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ، ٨٨/٢٠؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل للزمخشري، ٧٦٤/٤.**

[١٠٦] بيّن.

)؛ لأنّ الداعي إمّا أحد هؤلاء أو عليّ لكن[107] لم يكن الداعي عليًا؛ لأنّه لم يقاتل الكفرة ليسلموا؛ بل قاتل أهل البغي فإذا لم يكن الداعي عليًا كان الداعي أحد هؤلاء.

فإن قلت: هذا الكلام مع الروافض فهم لا يسلّمون إسلام البُغَاة الذين خالفوا عليًا فيقولون: إنّ عليًا قاتلهم ليسلموا.

قلت: إنّ عليًا -رضي الله عنه- لم يحكم بكفرهم حيث قال: «إخواننا بغوا علينا»،[108] قال الله -تعالى-: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ الآية، [الحجرات، ٩/٩٤] ثمّ قال: ﴿إنّما المؤمنون إِخوَةٌ﴾ [الحجرات، ١٠/٩٤].

(**ثمّ لعثمان -رضي الله عنه- بأن جعلها عمر -رضي الله عنه- شورى بين ستّة**)؛ وهم[109] عثمان، وعليّ، وطلحة، وزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص -رضي الله عنهم-.

(**فتقرّر عليه برضائهم، وبابعه**[110] **الصحابة.**

ثمّ لعليّ -رضي الله عنه- باتّفاق أهل الحلّ والعقد، وهو أفضل الناس في ذلك الزمان، والمخصوص لقوله -تعالى-: ﴿إنّما وليّكم الله﴾ [المائدة، ٥/٥٥].)

الآية بتمامها ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة، ٥/٥٥]، نزلت في حقّ عليّ كرّم الله وجهه حين[111] أعطى في الصلاة خاتمه سائلاً.

(**وقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلى مولاه»؛**[112] **لكنّهما غير صريحين للاشتراك**)؛ أي الآية، والحديث غير صريحين في خلافته؛ لأنّ الوليّ، والمولى لفظان مشتركان بين معان كثيرة.

ج – لكن؛ ب – لكن، صح هامش.

السنن الكبرى للبيهقيّ، ١٧٣/٨؛ مصنف ابن أبي شيبة، ٣٦٨/٢١.

ن: هو.

ج + وقوله شورى.

ن: تابعه.

ب – حين، صح هامش.

مسند أحمد، ٤٤٢/١؛ سنن ابن ماجه، السنّة ١١؛ سنن الترمذيّ، المناقب ٢٠

(**والنصّ الثاني خبر واحد،**[١١٤] **وأيضًا فلا**[١١٥] **يقدحان في خلافة من قبله؛ لأنّه رضي بها**)؛ أي على تقدير أنّ النصّين صريحان في خلافة عليٍّ -رضي الله عنه- لا يقدحان في خلافة من قبله؛ لأنّ عليًّا -رضي الله عنه- رضيٍ بخلافة من قبله، وبايعهم.

(**وجميع الشرائط كانت متحقّقة فيهم، وزيادة.**)

والشرائط ما سبق وهو أن يكون رجلًا، حرًّا إلى آخره فطعن الروافض بالكفر السابق باطل؛ لأنّ الإسلام قد هَدَمَه.

[١٨٣و] (**وقد كان النبيّ -عليه السلام- يشاوِرهم في أمور الحرب، ويأخذ برأيهم**)؛ إنّما قال هذا بيانًا لأنّهم كانوا ذوي أراء ثاقبة في هذا الأمر، وكان لهم مرتبة عظيمة عند النبيّ عليه السلام.

(**فتمّت على ثلاثين سنّة، ثمّ صارت ملكًا عضوضًا.**[١١٧])

قال عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون[١١٨] سنة، ثمّ تصير مُلكًا عضوضًا»[١١٩]

(**وهو الرئاسة الدنيويّة التغلبيّة لشخص، ويثبت به الأحكام الدينيّة ضرورةً**)؛ كإقامة الجمع، والأعياد، وتقليد القضاء، وتزويج أَيَامَي، وغير ذلك.

(**وتسقط من الشرائط ما تسقطه الضرورة**)؛ كالعلم، والعدالة، ونحوهما.

(**ولم تسقط القرشيّة، قال عليه السلام: «الأئمّة من قريش»؛**[١٢٠] **والحكمة في ذلك أنّهم أشرف الناس نسبًا، وحسبًا.**

الخبر الواحد: «هو الحديث الذي يرويه الواحد أوالإثنان فصاعدا ما لم يبلغ الشهرة، والتواتر». **الكلّيّات لأبي البقاء** الكفويّ، ص ١٣١

م - فلا ، صح هامش.

ب - رضي الله عنه رضي خلافة من قبله بايعهم؛ ن: تابعهم.

العضوض: العاضّ وما يعضّ عليه فيُؤكل وملك عضوض؛ فيه عسف، وظلم، والزمن الشديد الكلب، جمعه عضض وعضاض. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين. «عضض»؛ العضوض: عَضَّهُ، وعضَّ به وعضَّ عليه كلّه بمعنى. وقد عَضَّهُ يَعَضُّه بالفتح عَضًّا وفي لغةٍ بابه ردَّ و أَعَضَّه الشيء فعَضَّه؛ أي أمسكه بأسنانه. **مختار الصحاح لأبي بكر** الرازيّ. «عضض».

ج: ثلاثين.

سنن أبي داود، السنّة ٩؛ **سنن الترمذيّ**، الفتن ٤٧؛ **إمتاع الأسماع لتقيّ الدين المقرزيّ**، ٢٠٤/١٤ **مسند أحمد**، ٣١٨/١٩؛ **المعجم الكبير للطبرانيّ**، ٢٥٢/١؛ **المصنّف لابن أبي شيبة**، ٨٢٥/١٧.

وشرائط الرئاسة فيهم: كالكرم، والشجاعة، والهيئة في نفوس العرب لم تكن في غيرهم ما كان فيهم؛ لكن سقطت العدالة عندنا ضرورةً فإنّ جنود المسلمين إذا انقادوا لذي شوكة عدل من[١٢١] العدالة شيئًا قليلاً، وفي مخالفته هيجان الفتنة، واستيلاء الكفّار فالضرورة داعية إلى القول بانعقاد ولايته.

قال عليه السلام: «ألا من وُلّى عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا يَنْزَعَنْ يده من طاعته».[١٢٢]

وقوله: "شيئًا"؛ يدلّ على القلّة فإن كثُر شرّه فقمعُه، واختيارُ مَن هو خيرٌ منه من أعظم الفرائض كما فعل أبو مسلم[١٢٣] بالمروانيّة.

وقد قال عليه السلام:

«ستة لَعَنْتُهم ولَعَنَهم اللهُ وكلُّ نبيّ مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذِّب بقدر الله، والمستحِلّ لحرم الله، والمتسلِّط بالجبرّوت[١٢٤] ليُعِزّ من أذلّه الله ويُذِلّ من أعزّه الله، والمستحِلّ من عِترتي ما حرّم الله،[١٢٥] والتارك لسُنّتي».[١٢٦])

فالمروانيّة كانوا مستحلّين من عترة الرسول[١٢٧] ما حرّم الله، وكانوا يلعنون عليًّا كرّم الله وجهه على المنابر.

(فكانوا ملعونين أينما ثُقفوا، أُخذوا، وقُتّلوا تقتيلًا).

قوله: «ثُقفوا»؛ أي وُجدوا.

(ثمّ في زماننا سقط القرشيّة أيضًا ضرورة حتّى يُقام الجمع، والأعياد، وتصحّ الأنكحة بدونها.)

ج: عن.

صحيح مسلم، الإمارة ٦٦؛ سنن الدارميّ، ١٨٤٣/٣

[١٢٣] أبو مسلم عبد الرحمن بن مسلم الخراسانيّ (ت. ١٣٧هـ/٧٥٥م): وُلد في البصرة، وهو الأمير، صاحب الدعوة، وهازم جيوش الدولة الأمويّة، والقائم بإنشاء الدولة العباسيّة. كان من أكبر الملوك في الإسلام. ولما مات أبو العباس السفاح خلّفه أخوه أبو جعفر المنصور فرأى المنصور من أبي مسلم ما أخافه أن يطمع بالمُلك، فدبَّر له المنصور مكيدة حتى قتله برؤمة المدائن. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبيّ ٤٨/٦-٥٤.

ن: بالحروب.

م - الله، صح هامش.

سنن الترمذيّ، القدر ١٧؛ المعجم الكبير للطبرانيّ ١٣٦/٣

ج - الرسول، صح هامش.

معناه: أنّه لما لم يكن في زماننا نصب القرشيّ دعت هذه الضرورة إلى أن تُقام بدون الإمام القرشيّ الأحكام التي لو لم تقم لا تهدم[١٢٨] الدين، ثمّ ما هو ثابت بالضرورة مقدّر بقدر الضرورة. [١٨٣ظ]

(قال عليه السلام: «اسمعوا، واطيعوا ولو أُستعمِل عليكم عبد حبشيّ».[١٢٩] وقد ذُكر أنّ العدالة ليست بشرطٍ للإمامة عندنا خلافًا للشافعيّ -رحمه الله-، وإن فسق العدل استحقّ العزل عندنا، وعنده ينعزل.

أقول: المراد أنّها غير شرطٍ للملك عندنا ضرورة؛ لكنّها شرط لخلافة النبوّة التي تمّت على ثلاثين.)

إنّما قلنا هذا: لأنّ المشهور أنّ أبا حنيفة -رحمه الله- سُئل: أنّه إن[١٣٠] أوصى واحد بثُلُث ماله للإمام الحقّ فمن يستحقّ الوصيّة.

قال: جعفر الصادق[١٣١]

فسمع ذلك الخليفة[١٣٢] أبو جعفر الدوانيقي[١٣٣] فسقاه السمّ.

فأبو حنيفة كان من مذهبه أنّ العدالة شرط لخلافة النبوّة التي كانت حقّ جعفر الصادق، لا للملك التغلّبيّ الذي يثبت به الأحكام الدينيّة بالضرورة.

ج م: نهدم.

صحيح البخاريّ، الأذان ٥٤؛ سنن ابن ماجه، الجهاد ٣٩.

م - أن، صح هامش.

[١٣١] أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت. ١٤٨هـ/٧٦٥م): وُلد جعفر الصادق في المدينة المنوّرة وهوأحد الأئمة الاثني عشر على مذهب الإمامية (يُعتبر الإمام السادس)، وكان من سادات أهل البيت، ولُقّب بالصادق لصدقه في مقالته، وله كلام في صنعة الكيمياء والزجر. وإليه نسبة الإسماعيليّة؛ وتميّزت عن الإثني عشريّة بأن قالت بإمامته بعد أبيه، والاثنا عشرية تقول بإمامة أخيه موسى الكاظم. ويُنسب إليه انتشار مدرستهم الفقهية والكلامية. ولذلك تُسمّى الشيعة الإمامية بالجعفريّة أيضًا، بينما يرى أهل السنة والجماعة أن علم الإمام جعفر ومدرسته أساسٌ لكل طوائف المسلمين دون القول بإمامته بنصٍ من الله، ودُفن بالبقيع. انظر: **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ١/٣٢٧.

ج - الخليفة.

هو أبو جعفر عبد الله المنصور بن محمّد بن عليّ بن عبد الله بن العبّاس بن عبد المطلّب بن هَاشم القُرشيّ(ت. ١٥٨هـ/٧٧٥م): والخليفة العباسيّ الثاني، وهو باني بغداد، وقد بُويع له بالخلافة بعد وفاة أخيه أبي العباس عبد الله السفّاح، ولُقّب بالدوانيقيّ لأنّه كان بَخِيلًا يدّقق ويستقصي فيما يُنفق، والدوانيقيّ نسبة إلى الدوانيق جمع دانِق؛ وهو سُدُس الدرهم. وكان خلافته بين سنوات ٧٥٤-٧٧٥ الميلاديّة. انظر **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، ٣/١٢٣

(ثمّ عند الشافعي -رحمه الله- إن كانت شرطًا[١٣٤] للملك فاضطرّ إلى القول بخلاف هذا حتّى قال بجواز الأنكحة، وتقليد القضاء من غير العدل، وأيضًا من البغاة ذوي الشوكة.)

فعُلم أنّه لا خلاف في الحقيقة بين أبي حنيفة، والشافعيّ -رحمهما الله-.

فصل[١٣٥]

[في توابع النبوّة]

(ومن توابع النبوّة: الولايةُ، وللأولياء كراماتٌ من الله -تعالى- لقصّة إتيان صاحب سليمان صلوات الله عليه بعرش بلقيس.

ولقوله -تعالى-: ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [آل عمران، ٣/٣٧].)

قال الله -تعالى-: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [آل عمران، ٣/٣٧].

(ولاستماع سارية[١٣٦] بنهاوند[١٣٧] صوت عمر -رضي الله عنه- على منبر المدينة «يا ساريةَ الجبلَ الجبلَ!»[١٣٨])

ن - شرطًا. (٧٥٤-٧٧٥).

ج - فصل.

سارية بن زنيم بن عبد الله بن جابر بن محمية بن عبد بن عديّ بن الدائل بن بكر بن عبد مناة بن كنانة الدئليّ (ت. ٣٠هـ/٦٥٠م). يعدّ من صحابي مخضرم شهد الجاهلية والإسلام. واشتهر سارية بحادثة نداء عمر بن الخطاب لهُ من المدينة، ليس هناك أي معلومات في زمان إسلامه بالضبط ولكن الرأي الراجح هو أنه أسلم متأخرًا لعدم ورود اسمه بين الصحابة الذين شهدوا الغزوات الأولى مثل غزوة بدر وأحد والخندق. وقيل: أنّه تابعيّ. انظر: **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلانيّ، ٣/٤؛ **اسد الغابة** لأبن الأثير، ص ٤٠٨.

نهاوند: بفتح النون الأولى وتكسر، والواو مفتوحة، ونون ساكنة، هي مدينة عظيمة في قبلة همذان بينهما ثلاثة أيام، وقد تم الفتح الإسلامي لنهاوند سنة ٢٠ الهجريّة في زمن عمر بن الخطّاب وكان أمير الجيش النعمان بن مقرن المزنيّ، تقع في جنوب إيران من جبال زاغروس، مؤسّس نهاوند داريوس الأول، وكانت نهاوند عاصمة لإمبراطورية كسرى الأول. والآن هي من مُدن إيران. انظر: **معجم البلدان** لشهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحمويّ، ٥/٣١٤؛ **آثار البلاد وأخبار العباد** لزكريا بن محمد القزويني، ص ٤٧١.

جامع الأحاديث للسيوطيّ٢٧/٤٩؛ **الاعتقاد** للبيهقيّ، ص ٣١٤.

بعث عمر -رضي الله عنه- سارية بجيشٍ لفتح بعض البلاد، فوقعت وقعة بنهاوند، وبعض الكفّار كَمَنوا في الجبل لمغافصة[١٣٩] المسلمين، وعسكر المسلمين غافلون عن كيدهم، وعمر -رضي الله عنه- كان يخطب على منبر المدينة، فرأى ذلك بنور قلبه، فصاح على المنبر يا سارية الجبل الجبل! فسمع سارية صوته، فتدارك كيدهم.

(ولقلع عليّ -رضي الله- باب الخيبر وأمثال ذلك.

ولا تلتبس بالمعجزة؛ إذ الوليّ لا يدّعي النبوّة؛ بل يتابع النبيّ)؛ إنّما قال هذا؛ لأنّ منكري الكرامة، قالوا: لو ثبت كرامة الأولياء لالتبس بالمعجزة، فأجاب بقوله: «ولا تلتبس» إلى آخره.

(ولا بالسحر؛ إذ طهارة النفس، وخباثتها تميّزان بينهما.

[١٨٤و] **أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسُن أولئك رفيقًا - رزقنا الله متابعتهم ومحبّتهم-.)**

لمّا كان هذا التعديل مشتملًا على الذين أنعم الله عليهم المغايرين للمغضوب عليهم، ولا الضالّين؛ وجب هنا ذكر المغضوب عليهم الذين أنكروا هؤلاء المنعِم عليهم ليردّ أنكارهم، ويدفع شبهتهم.

المغافصة: غَافَصَهُ فَاجَأَهُ، وإذا أخذه على غفلة. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم لنشوان بن سعيد الحميرى. «غفص».

ب: بميزانها؛ م: تميّزانهما؛ ن: بميزانهما.

فصل

[في منكري النبوة]

(ثمّ من جملة المغضوب عليهم ولا الضالّين منكروا النبوّة كالبراهمة:[١٤١] **يدّعون الاستغناء عن النبيّ بأنّ**[١٤٢] **ما حسّنه العقل يقبله، وما قبّحه يردّه؛ جاهلين بأنّ ما يستقلّ**[١٤٣] **بتحسينه أو تقبيحه ممّا يُستقلّ)**؛ أي ما يستبدّ العقل بتحسينه أو تقبيحه ممّا يعد قليلًا.

(فاعلم أنّ ما كان برهانيًا فالتنبيه معيّن على إقامة البرهان أو النبيّ يُعلّم البرهان كما في القرآن[١٤٤] **في التوحيد، والإحياء، وغيرهما.)**

قال -تعالى-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، ٢٢/١٢]، وقال: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [المؤمنون، ١٩/٣٢].

وأمّا في إحياء الأموات فبراهينه كثيرة في القرآن.[١٤٥]

وأمّا في غير التوحيد، والإحياء: كالبرهان على إثبات الصانع، وإثبات قدرته فأكثر من أن يُحصى، وكذا على إثبات علمه: كقوله -تعالى-: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك، ٤١/٧٦]، وكذا على إثبات النبوّة كقوله -تعالى-: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة، ٣٣/٢].

(ثمّ الاعتماد على العقل؛ أفلا ينظرون إلى سكّان أقطار الأرض الذين لم تبلغهم الدعوة كيف بقوا في رتبة الحيوانيّة، وإلى أهل الأفكار الدقيقة كيف اختلفوا في مقتضاتها.

البراهمة: «فإن هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوّات أصلاً ورأسًا. وهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم وقد مهّد لهم نفي النبوّات أصلًا وقرّر استحالة ذلك في العقول بوجوه: منها أن قال: إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين :إمّا أن يكون معقولًا إمّا أن لا يكون معقولًا فإن كان معقولًا فقد كفانا العقل التامّ بإدراكه والوصول إليه فأيّ حاجة لنا إلى الرسول، وإن لم يكن معقولًا فلا يكون مقبولًا إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حدّ الإنسانيّة ودخول في حريم البهيمية ثمّ إنّ البراهمة تفرّقوا أصنافًا: فمنهم أصحاب البددة، ومنهم أصحاب الفكرة، ومنهم أصحاب التناسخ». **الملل والنحل للشهرستاني،** ١٤٩/٢

ج: لأنّ.

ب: يقلّ.

ج - في القرآن.

ب: في القرآن كثيرة.

والنفس بالألف يُنزّل الباطل الوهميّ منزلة البديهيّات.

وما ليس برهانيًّا لا يُعرف إلّا بالتوفيق.)

قوله: «وما ليس برهانيّا»؛ عطف على قوله: «ما كان برهانيًّا».

(وهو إمّا أن يتوقّف عليه بقاء الحياة: كالمنافع، والمضارّ فإنّ الإنسان الأوّل لا يعرفه إلّا بالوحي فإنّ الاحتياج يسبق التجربة)؛ أي الإنسان الأوّل وهو آدم -عليه السلام- كان[١٤٧] محتاجًا إلى معرفة منافع الأشياء، ومضارّها، ولا يمكن أن يعرفها بالتجربة؛ لأنّ الاحتياج سابق على التجربة.

فإنّه إذا أصابه الجوع كيف يعلم بالتجربة أنّ أيّ شيءٍ يدفعه فالتجربة لا يحصل إلّا في مدّة مديدة فيكون الاحتياج الناجز سابقًا على التجربة فلا يندفع بما[١٤٨] يُعلم بالتجربة.

(وصريح العقل يقضي[١٤٩] بأنّ الخواصّ العجيبة لا تعرف بالتجربة.)

[١٨٤ظ] اعلم أنّا لا ننكر أنّ خواصّ بعض[١٥٠] الأشياء يمكن أن تحصل بالتجربة؛ لكن ننكر أنّ جميعها تحصل بالتجربة.

فإن قلت: هذا الكلام مع منكري النبوّة، وهم من الدهريّين الذين يعتقدون قِدم العالَم فكيف يسلّمون الإنسان[١٥١] الأوّل؛ بل يقولون: قد كان قبل كلّ إنسانٍ إنسانٌ آخرُ إلى غير النهاية، وأنتم أثبتم الاحتياج إلى الوحي للإنسان الأوّل، وهو غير مسلّم.

قلت: هذا بعد إقامة البراهين على حدوث العالم، وأيضًا لا خلاف في أنّ هذا النسل ليس قديمًا؛ بل عند الدهريّين كان نسل الإنسان موجودًا قبل نسل آدم؛ لكنّه انقطع[١٥٢] بتأثير الفلكيّات ثمّ يُخلق إنسان تولّديّ فهو الإنسان الأوّل على زعمهم.

١٤٦ ج – لقوله.
١٤٧ ن + آدم.
١٤٨ م: بلا.
١٤٩ ب – يقضي، صح هامش.
١٥٠ ج – بعض، صح هامش.
١٥١ ب ن – الإنسان.
١٥٢ ج: ينقطع؛ ب – انقطع، صح هامش.

(**وإمّا أن يتوقّف عليه الكمال**)؛ عطف على قوله: «وهو إمّا أن يتوقّف عليه بقاء الحياة».

(**وهو إمّا اعتقاديّ: كبعض صفات الله -تعالى- ، وأحوال المعاد؛ فإنّه لا يُعرف إلّا بالنقل، وإمّا عمليٌّ: فإن لم يكن معاملة بين اثنين.**

فاعلم أنّ لهيئات البدن تأثيرًا في صفات النفس كما في العكس.)

لهيئات البدن تأثير في صفات النفس؛ فإنّه إذا كان البدن على هيئة هي غاية التواضع: كالسجود مثلًا تتأثّر[154] النفس فيحصل[155] فيها خشوع.

وكذا إذا كان البدن على هيئة هي تكبّر؛ تتأثّر النفس عن تلك الهيئة فيتمكّن في النفس التكبّر كما في العكس؛ فإنّ لصفات النفس تأثيرًا في هيئات البدن

(**إمّا لأنّها حسنة أو قبيحة في ذاتها.**)

الضمير في «لأنّها» وفي «ذاتها»؛ يرجع إلى هيئات البدن، (**ولا وقوف للعقل على ذلك فلا بدّ من التوقيف**

وإمّا لأنّها ليست كذا في ذاتها)؛ أي إمّا أنّ هيئات البدن[156] ليست حسنة أو[157] قبيحة في ذاتها.[158]

(**بل بالأمر، والنهي فلا بدّ منهما ليفعل الفاعل أو يترك احتسابًا؛ فينال ثوابًا.**)

قد عُرف الخلاف في أصول الفقه: أنّ أفعال البدن حسنة أو قبيحة في ذاتها خلافًا للأشعريّ؛ فإنّ عنده هي حسنة أو قبيحة بالأمر أو النهي؛ فعلى قول غير الأشعريّ إذا كانت في ذاتها حسنة أو قبيحة، ولا وقوف للعقل على ذلك فلا بدّ من التوقيف.

م - قوله، صح هامش؛ ب ن - قوله.
ب: متأثر.
ن: يحلّ.
ب - البدن، صح هامش.
ج - حسنة أو، صح هامش.
ب م: خلقها.

وأمّا عند الأشعريّ: هي حسنة أو قبيحة بالأمر أو النهي، فلا بدّ من الأمر، والنهي ليأتي الفاعل بما هو حسن بالأمر، وينتهي عمّا هو قبيح بالنهي، ويكون الإتيان، والانتهاء حسنة لله -تعالى-؛ فينال[١٥٩] الفاعل، والتاركُ الثوابَ والعقابَ. [١٨٥و]

فعُلم أنّه لولا الأمر، والنهي لا يحصل للنفس الكمال العمليّ؛ ولولا الكمال العمليّ لا تحصل الحكمة العمليّة؛ ولولا هي لا تتمّ الحكمة العِلمية.[١٦١]

(**وإن كان معاملة بينهما**)؛ عطف على قوله: «فإن لم يكن معاملة بين اثنين».

(**فلا بدّ من شرع لينقاد فيرتفع النزاع. ومنهم**)؛ أي من جملة المغضوب عليهم (**الطاعنون**[١٦٢] **فيها**)؛ أي في النبوّة.

(**بأن لا دلالة للمعجزة عليها إمّا لأنّها ليست من عند الله؛ لأنّ خوارق العادات قد تكون من**[١٦٣] **النفوس الفلكيّة أو من تأثير الكواكب أو من النفوس السفليّة أو من خواصّ الأجسام السفليّة أو من تأثير الفاعل: كالسحر، والكرامة أو لا حقيقة لها كالنيرنجات**[١٦٤] **أو يكون من الله لا لتصديقه.**[١٦٥]**والجواب عندنا: ـ ما مرّ ـ**)

أن كلّ حادثٍ واقع بخلق الله -تعالى-؛ فلا تضرّ الوسائط،[١٦٦] وأنّ المعجزة على يد الكاذب غير جائزة منه[١٦٧] على ما مرّ في مسائل التعديل والتجوير

(**وعند الأشعريّ هذا جائز؛ لكن غير واقع أصلًا عادةً،**[١٦٨] **وعند من يعتبر هذه الأمور**)؛ عطف على قوله: «والجواب عندنا».

ب م ن: لينال.

ج ب ن - العقاب. | **مجرد مقالات الأشعريّ** لابن فورك، ص ١٥٠

ب - العلميّة، صح هامش.

ن: الطاغوت.

م - من، صح هامش.

النيرنجات: «وهو معرب نيرنك وهو التمويه والتخييل. وهو إظهار غرائب الامتزاجات بين القوى الفاعلة والمنفعلة، وبالجملة مؤلفة بين العالم الأكبر والأصغر لصدور آثار مطلوبة من الحب والبغض، والإقبال والإعراض وأمثال ذلك بكتابات مخصوصة مؤلفة من الروحانيّات المبثوثة في العالم، وإن كانت بكتابات مجهولة الدلالة فكأنها أرقام وحروف للأوائل وخواصّها مجهولة اللمّيّة معروفة الإنّيّة...» **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، لطاش كبري زاده ٣٤١/١. النِيرَنْج: أخذ كالسِّحْر، وليس به؛ أي ليس بحقيقتِه ولا كالسِحر، إنّما هو تَشْبيهٌ وتَلْبيسٌ، وهي النِّيرَنْجِيّات. **تاج العروس** لمرتضى الزبيديّ. «نرج».

ج: لا يكون من الله لتصديقه؛ م - أو يكون من الله لا لتصديقه، صح هامش.

ب - الوسائط، صح هامش.

ج - منه.

ج ب ن - عادة؛ م - عادة، صح هامش. | **مجرد مقالات الأشعريّ** لابن فورك، ص ١٨٣

(**مدد العلويّات، والسفليّات غير قادح إذا كان من غير تسخير، وكلامنا فيمن يعلّم الناس عدم اشتغاله به**)؛ أي الجواب على قول من يعتبر تأثير النفوس الفلكيّة، وتأثير الكواكب، ونحوها هو أنّ مدد العلويّات والسفليّات لا يقدح في النبوّة.

فأنّ النبيّ عندهم صاحب نفس قدسيّ ينقاد له هيولى عالم الكون والفساد؛ فنفسه تتصرّف في عالم الكون، والفساد بمنزلة نفوسنا في أبداننا فإذا كان كذلك؛ فمدد العلويّات والسفليّات لا يقدح في كمال نفسه؛ لكن إذا كان هذا المدد من غير[١٦٩] تسخير حتّى لو كان مشتغلاً بتسخير الكواكب فيصل إليه من الكواكب مدد فهذا قادح في النبوّة؛ لكن كلامنا في رجل يعلّم الناس أنّه غير مشغول بذلك العمل فمدد العلويّات، والسفليّات لا يكون إلّا لكمال نفسه فيكون نبيًّا.

(**والسحر، وأمثاله مُعارَضٌ بمثله**)؛ هذا جواب عن قوله: «أو من تأثير الفاعل كالسحر».

(**وأيضًا لا يأتي إلّا من النفوس الخبيثة، والمفارقات الخبيثة لا يعاون[١٧٠] إلاّ خبيث النفس.**[١٧١] [١٨٥ظ]

ومعرفة صاحب النفس القدسيّة من خبيث[١٧٢] النفس لا تخفى على أحد لا سيّما على من أراد الله هدايته فإنّه ينظر بنور الله، ومن لم[١٧٣] يرد هدايته يلقي في باطنه شبه السوفسطائيّة.

واعلم أنّ مدّعي النبوّة إن كان صادقًا فهو خير الناس، وإن كان كاذبًا فهو شرّ الناس؛ لأنّه كذّاب يفتري دائمًا على الله الكذب فانظر إلى ظاهره وباطنه على أنّهما يشهدان.)

[١٦٩] ج – غير، صح هامش.
[١٧٠] م: تعاون.
[١٧١] ب ن: النفوس.
[١٧٢] م: خبث.
[١٧٣] ب – لم، صح هامش.

فإنّ كلّ واحد من الأنبياء عليهم السلام كان في العلم والعمل،[١٧٤] والأخلاق الحسنة، والتنزّه[١٧٥] عن القبائح بحيث لا يمكن أن يتّهم بسيّئة لا سيّما بشيء يصير به شرّ الناس؛ وهو الافتراء على الله -تعالى-

(**وأيضًا إن كانت تلك الشبه السوفسطائية قادحة لليقين فلا سبيل إلى معرفة النبيّ يقينًا، وقد سبق أنّ الاحتياج إلى المرشد ضروريّ؛ فالواجب: الأخذ بالجزم**[١٧٦] **وهو ما قال رجل مؤمن من آل فرعون: ﴿وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾ [غافر، ٢٨/٤٠]**.)

تمام الآية: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ﴾ الآية،[١٧٧] [غافر، ٨٢/٠٤].

[فصل فيمن ينكر نبوّة نبيّنا عليه السلام]

(**ومنهم من يطعن في رسالة رسولنا عليه السلام، ومعجزاته، والقرآن بأنّ ما من صنعة إلّا وفيها واحد يفوق الكلّ ففي الفصاحة إن ثبت أنّه كذلك لا يكون معجزة**)؛ أي في الفصاحة إن لم يثبت[١٧٨] أنّه بحيث يفوق الكلّ فظاهر، وإن ثبت أنّه بحيث يفوق الكلّ لا يكون معجزة.

(**أقول: لم يجعل مجرّد الفصاحة معجزة؛ بل جميع ما ذكرناه، ومنها الحلاوة التي ذُكر**)؛ وهي ما قلنا: ثمّ[١٧٩] انظر إلى من لا يعرف معناه كيف[١٨٠] يلتذّ بتلاوته وكيف[١٨١] يحلو ذائقة باطنه بحلاوته.

(**وهي التي ذاقها الموصوفون بقوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ﴾ [المائدة، ٨٣/٥]**.)

ب ن: العمل والعلم.
ب - التنزّه، صح هامش.
ب - بالجزم، صح هامش.
ج - الآية.
م - يفوق الكلّ ففي الفصاحة إن ثبت أنّه كذلك لا يكون معجزة؛ أي في الفصاحة إن لم يثبت، صح هامش.
ج - ثمّ.
ب: كدم.
ب: كدم.

تمام الآية: ﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة، ٣٨/٥].

(**وذاقها الجنّ** حيث قالوا: ﴿**إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ**﴾ [**الجنّ**، ١/٧١، ٢].)

في المعجزات

(**إمّا حسيّة: كإحياء الموتى، ونبعان الماء من الأصابع؛ وهي للعوامّ.**

وإمّا عقلية: ككثرة العلوم لمن لم يمارسها، والعلم بالمغيّبات؛ وهي لأولى الألباب.

وإمّا ذوقيّة حدسيّة: كالقرآن؛ وهي لأرباب القلوب.

وفي الظاهر الأولى أقوى، ثمّ الثانية، ثمّ الثالثة، وفي الباطن،[182] **والشرف**[183] **على العكس.**

والإيمان بسبب الأولى أقلّ ثوابًا، وتركه أشدّ عقابًا؛ ثمّ الثانية؛ ثمّ الثالثة؛ فهى أكثر ثوابًا، وتركه أقلّ عقابًا؛ لأنّ الإيمان بالغيب أقوى.) [١٨٦و]

فإنّ المعجزة الظاهرة: إدراكها أسهل؛ فالإيمان بها أيسر[184] فيكون أقلّ ثوابًا، وتارك الإيمان بها لا عذر له؛ فتركه أشدّ عقابًا.

وأمّا الباطنة: فإدراكها أشقّ، فثواب الإيمان بها أعظم؛ لكن من لم يدركها فعذره أوضح من عذر تارك المعجزة الظاهرة؛ فعقابه أقلّ من عقاب تارك الإيمان بالمعجزة الظاهرة.

ج - في الباطن؛ م - الباطن، صح هامش.

ب ن: وفي الشرف.

ب - أيسر، صح هامش.

(ونبيّنا وإن كان جامعًا للكلّ فما هو أشرف كان فيه أغلب، ولما كان رحمةً للعالمين، كان مؤمنوا أمّته أكثر ثوابًا، وكافروها أقلّ عقابًا حتّى ارتفع فيهم الخسف[١٨٥] والمسخ.[١٨٦]

فإنّ العادة الإلهيّة جرت بتعجيل العذاب لمن لم يؤمن بالظاهرة)؛ لما بيّنّا أنّه لا عذر له.

(فالباطنة: بيّنة للخواصّ بلا واسطة، وللعوامّ بواسطة الخواصّ؛ فإنّهم يستدلّون بأنّها لو لم تكن حجّة لما آمن بها[١٨٧] جمع عظيم من الخواصّ.

[في منكري الخلافة]

(ثمّ من الضالّين؛ منكروا الخلافة: كالخوارج فهم مفرطون، ثمّ المفرطون هم الموجبون على الله -تعالى-: كالروافض.

والأمّة الوسط هم أهل السنة.)

الإفراط: مجاوزة الحدّ، والتفريط: التقصير.

فالروافض وقعوا في أمر الإمامة في حدّ الإفراط، حتّى أوجبوها[١٨٨] على الله -تعالى- ، وشرطوا عصمة الإمام.

والخوارج وقعوا في التفريط حيث أنكروها.

وأهل السنة هم الأمّة الوسط حيث لم يوجبوا على الله -تعالى- ، ولم ينكروها.

الخسف: سُؤُوخُ الأرض بما عليها. وخَسَفَها الله، وخَسَفَ الله به الأرض خَسْفًا؛ أي غَابَ به فيها؛ ومنه قوله -تعالى- ﴿فَخَسَفْنا بِهِ وَبِدارِهِ الْأَرْضَ﴾. وخُسِفَ بالرّجل وبالقوم إذا أخذتْه الأرض ودَخَل فيها. والخَسْف: إلحاقُ الأرض الأولى بالثانية. والخَسْف: غُؤُورُ العين، وخُسوف العين: ذَهابُها في الرأس. وعينٌ خَاسِفٌ إذا غارَتْ. **لسان العرب** لابن منظور. «خسف».

المسخ: «تحويل صورة إلى ما هو أقبح منها». **التعريفات للجرجانيّ**، ص ٢٧٢

ج م: به.

ج: أوجبوا.

[في منكري الولاية والكرمات]

(ومنهم منكروا الولاية، وكراماتهم: كالمعتزلة فهم المفرطون، والمفرطون هم الذين يرجّحونهم[١٨٩] على الأنبياء متمسّكين بقصة موسى والخضر، وكان ذلك ابتلاءً لموسى.)

على أنّ تلك القصّة لا تدلّ على أنّ[١٩٠] الخضر أفضل من موسى فأين[١٩١] العلوم الخضريّة ممّا قيل لموسى: وألقيتُ عليك محبّةً منّي، وممّا قيل له: واصطنعتُك لنفسي، والخضر[١٩٢] إن كان مشرّفًا بتلك العلوم فموسى كان مشرّفًا بقوله: ﴿إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالاَتِي وَبِكَلاَمِي﴾ [الأعراف، ٤٤١/٧].

(على أنّ كشف الأنبياء عيانيّ لم يُشغلهم عالم الشهادة عن عالم الغيب.

باطن الوليّ كظاهر النبيّ، له خاطر الملك كما[١٩٣] أنّ لهذا إتيانه وانكشافه بجسمه.

ثمّ إلهام الأنبياء يقينيّ،[١٩٤] لا شبهة[١٩٥] فيه بخلاف إلهام الأولياء؛ وهم في قِباب[١٩٦] خوف الخاتمة، والأنبياء عن خوف الخاتمة آمنون.

رزقنا الله -تعالى- مُتابعتهم.

ثمّ نختم الكتاب بقوله: "آمين"؛ فهو تحقيق التثبيت على الصراط المستقيم وهو صراط الله -تعالى-؛ أي طريق المسير، والمصير إليه، وذلك بالعروج على مقامات العارفين فلنذكر طرفًا من ذلك قائلًا أحبّ الصالحين، ولستُ منهم لعلّ الله يرزقني صلاحًا. [١٨٦ظ]

يجب أن يُعلم أوّلًا معنى النفس، والقلب، والروح، ونحوها)؛ كالصدر، والسرّ.

[١٨٩] الضمير في "يرجّحونهم" يرجع إلى الأولياء.
[١٩٠] ب - أنّ، صح هامش.
[١٩١] ب م ن: أين.
[١٩٢] م - وكان ذلك ابتلاءً لموسى واصطنعتُك لنفسي والخضر، صح هامش.
[١٩٣] ب ن - كما.
[١٩٤] ن: يقتضي.
[١٩٥] ب - يقينيّ لا شبهة، صح هامش.
[١٩٦] القِباب:القباب جمع قُبّة وهي معروفة. تاج العروس من جواهر القاموس لمرتضى الزَّبيدي. «قبب».

(فالنفس: هي النفس الحيوانيّة، والروح: الجوهر العلويّ. وله أسماء بحسب مراتبه ففي مرتبة[١٩٧] كماله في القوّة النظريّة، والعمليّة يُسمّى "عقلاً" أو كماله فيهما عقل.)

اعلم أنّ للروح[١٩٨] العلويّ قوّتين:

أحداهما:[٢٠٠] نظريّة: وهي قوّة إدراك المعقولات[٢٠١] سواءً لا يتعلّق به العمل نحو: الله واحد، أو يتعلّق به العمل[٢٠٢] نحو: العدل حسن، والظلم قبيح.

والثانية: عمليّة: وهي قوّة تسلّطه[٢٠٣] على البدن لتحرّكه إلى ما هو خير، وعمّا هو شرّ. فإذا كمُل في كلتي القوّتين يسمّى الروح "عقلًا" أو كماله في القوّتين يسمّى "عقلًا" فإنّ العقل لفظ مشترك بينهما، ثمّ بيّن كماله في القوّتين فقال:

(وكماله في النظريّة توسّطه بين الخبّ[٢٠٤] والغباوة وهو الحكمة.

وقيل: الإفراط في القوّة النظريّة كمال.)

اُختلِف في أنّ التوسّط في القوّة النظريّة كمال أو الإفراط كمال.

فقال البعض: التوسّط كمال، وقال البعض: بل الإفراط كمال؛ فإنّ القوّة النظريّة كلّما كان أقوى ـ وهي القوّة القدسيّة ـ كان الإنسان أكمل؛ لكن في المتن اختار أنّ التوسّط كمال؛ فقال:

(أقول: لا؛ بل التوسّط كمال وهو إعمال النظر الصحيح في محلّه، وكبج عنان الفكر في غير محلّه؛ لئلّا يقع في المَهالِك.

ن – مرتبة.

ج: الروح.

ج: قوّتان.

[٢٠٠] ج: إحداهما.

[٢٠١] المعقولات: المعقول من كلّ شيء هو مجرّد ماهيّته المنسوبة إليه مع سائر لوازمه. ومعقولات الأشياء هي حقائق الأشياء. **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفني، ص ٨١٨.

بالعمل.

[٢٠٣] ن: تسلّط.

[٢٠٤] ب ن: الحدّة. | الخبّ: بالفتح والكسر، الرجل الخدّاع الجربز. **الصحاح** للجوهريّ. «خبب».

وقوع الفلاسفة في أفكارهم في صفات الله -تعالى- ، وأحوال الآخرة لاستنكافهم عن التقليد فيما لا طريق له[٢٠٥] إلاّ هو.)

اعلم أنّ التفريط في القوّة النظريّة ـ وهو الغباوة، والحمق ـ منقصة عظيمة، وكذا الإفراط ـ وهو التوغّل في الفكر حتّى جاوز حدّه ـ منقصة أيضًا؛ بل التوسّط كمال.

وذلك التوسّط في أمرين أحدهما: في نفس تلك القوّة فإنّها يجب أن يكون في حدّ الاعتدال غير بليد، وأيضًا غير حديدٍ غايةَ الحدّة؛ فإنّ غاية الحدّة يجعله كثير العِثار جَمُوحًا خارجة[٢٠٦] عن سواء الطريق شارعًا فيما ليس من شأنه فإنّ للروح قوى أعلى من القوّة النظريّة؛ فالتوغّل في الأدنى يوجب أهمال ما هو أعلى؛ وهذا سرّ إنزال المتشابهات، وقد ذكرتُ في **شرح التنقيح**[٢٠٧] هناك كلمات فعليك بمطالعتها.

والثاني: في محلّ الفكر؛ أي المعلومات فيجب أن لا يعمل الفكر في غير محلّه؛ وهو إمّا أدنى ممّا هو محلّ الفكر أو أعلى من ذلك فالأوّل: كالتوغّل في الفكر في البديهيّات: [١٨٧و] كبطلان التسلسل فإنّه بديهيّ يشهد به العقل، فلم يقنعوا بذلك، وأرادوا إبطاله بالبرهان فعجزوا عن ذلك فوقعوا في الشكّ في وجود الصانع.

والثاني: كالفكر في صفات الله -تعالى- ، وأحوال الآخرة؛ فإنّها معلومات لا تطلع عليها إلّا بالمشاهدة،[٢٠٨] والتجلّي فإعمال الفكر فيها مُوقع في الضلالة، والجهالة.

(وفي العمليّة أن يقوي على النفس)؛ أي النفس الحيوانيّة.

[٢٠٥] ب ن – له، صح هامش؛ م – له.

[٢٠٦] ج ب – خارجة، صح هامش.

[٢٠٧] المقصود منه بـ"شرح التنقيح"؛ هو "**التوضيح في حلّ غوامض التنقيح**" لعبيد الله صدر الشريعة الثاني الأصغر. هذا الكتاب شرح على كتاب **تنقيح الأصول** لبرهان الشريعة محمود بن صدر الشريعة الأوّل عبيد الله المحبوبيّ المخاريّ (ت. العصر الثامن الهجريّة/الرابع عشر الميلاديّة). جمع برهان الشريعة في هذا الكتاب مسائل، ووسائل أصول الفقه.

[٢٠٨] المشاهدة: «تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزائه على رؤية الحق في الأشياء، وذلك هو الوجه الذي له -تعالى- بحسب ظاهريته في كلّ شيء». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢٧٤.

(ويقهرها جاريةً على مقتضاه وهو: توسّط قوّة الشهوة بين الإفراط وهو الشَرَه والتفريط وهو الخمود،[٢٠٩] وذلك)؛ أي التوسّط **(هو العفّة وتوسّط قوّة الغضب بين الإفراط وهو التهوّر،[٢١٠] والتفريط وهو الجبن وهو)**؛ أي التوسّط **(الشجاعة.)**

قد مرّ في بحث الحواسّ الباطنة أنّ للنفس الحيوانيّة قوّة شهوةٍ، وقوّة غضبٍ؛ فكمال القوّة العمليّة للروح العُلويّ إن يقوي على النفس الحيوانيّة، ويجعل قوته جاريتين[٢١١] على مقتضى الروح العلوي ومقتضاه: أن يكون كلّ واحدة من القوّتين متوسّطة بين الإفراط، والتفريط، كما في المتن.

(فاعتدال هذه الثلاثة هو العدالة؛ هذه أمّهات مكارم الأخلاق)؛ وهي الحكمة: والعفّة، والشجاعة، والعدالة.

(وسيأتي ما يتولّد منها)؛ أي في تفصيل شُعَب الإيمان.

(فالاعتدال في هذه الأمور صحّة النفس، وهو الصراط المستقيم الذي هو أدقّ من الشعر في أحد[٢١٢] جانبيه[٢١٣] نارٌ منها تتوقّد نار الله الموقدة الّتي تطّلع على الأفئدة، وفي الآخر زمهرير. فمن ثبت على هذا الصراط؛ جاز على الذي هو طريق الجنّة. ثمّ في مرتبة الانشراح بالإسلام يسمّى "صدرًا")؛ هذا عطف على قوله: «ففي مرتبة كماله في القوّة النظريّة، والعمليّة يُسمّى "عقلًا"».

(قال الله -تعالى-: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [الزمر، ٣٩/٢٢].)

فهذه المرتبة أعلى من العقل؛ إذ في مرتبة العقل ليس إلّا العلم الاستدلاليّ بوجود الصانع بحيث حصل التصديق الإيمانيّ كما عرفت في بحث الإيمان، وفي هذه المرتبة زاد[٢١٤] على ذلك التصديق شيء آخر وهو الانقياد، والإذعان لعظمة الله -تعالى-.

[٢٠٩] الخمود: خَمَدَتِ النار سكن لهبها، ولم يطفأ جمرها بخلاف همدت وبابه دخل و أخْمَدَها غيرها. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «خمد».

[٢١٠] ج - وهو التهوّر، صح هامش. | التهور: «هي هيئة حاصلة للقوّة العصبيّة بها يُقدَم على أمور لا ينبغي أن يُقدَم عليها؛ وهي: كالقتال مع الكفّار إذا كانوا زائدين على ضعف المسلمين». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ٩٨.

[٢١١] ب - جاريتين، صح هامش.

[٢١٢] ب - أحد، صح هامش.

[٢١٣] م + وهو الإفراط.

[٢١٤] أو.

(**فـ"اللام" في**[٢١٥] **"للإسلام": إمّا**[٢١٦] **"لامُ غرضٍ"؛**[٢١٧] **فشرح الصدر يكون مقدّمًا على الانقياد.**

وإمّا "لام تعليلٍ" لا غرض؛ فشرح الصدر جزاء الانقياد)؛ فمعنى الأوّل شرح الله صدره ليحصل له الانقياد، ومعنى الثاني شرح الله صدره؛ لأنّه أسلم، وانقاد. [١٨٧ظ]

(**فالأوّل: سبيل المجذوب**[٢١٨])؛ فإنّ شرح الصدر مقدّم على الانقياد.

(**قال عليه السلام: «إذا دخل النور القلب انشرح، وانفسح»، ثمّ ذكر علامته: «التجافي عن دار الغرور».**)

تمام الحديث: قيل: ما علامة ذلك قال: «التجافي عن دار الغرور،[٢١٩] والإنابة إلى دار السرور»[٢٢٠]

(**فإنّ نور الله إذا ظهر انقاد كلّ**[٢٢١] **شيء لغرّته**[٢٢٢])؛ فكان ظهور النور، وشرح الصدر مقدّمين على الانقياد؛ فهو طريق المجذوب.

(**والثاني: سبيل السالك فإنّه إذا جاهد نفسه، وقلّ ظلمتها؛ صار الروح متهيّأ لقبول نور الله -تعالى- .**)

فإنّ الانقياد[٢٢٣] هنا مقدّم على دخول النور فيكون طريق السالك أتمّ.[٢٢٤]

[٢١٥] م - في.

[٢١٦] م - إمّا، صح هامش؛ ب ن - إمّا.

[٢١٧] وفي جميع النسخ كان "غرض ولعله الصحيح هو "عوض

[٢١٨] ب - المجذوب، صح هامش. | المجذوب: من اصطنعه الحقّ لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهّره بماء قدسه، فحاز من المنح والمواهب ما فاز به بجميع المقامات والمراتب، بلا كلفة المكاسب والمتاعب. **معجم اصطلاحات الصوفيّة** لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٩٦

[٢١٩] ج - تمام الحديث قيل ما علامة ذلك قال التجافي عن دار الغرور، صح هامش.

[٢٢٠] **المستدرك على الصحيحين** للحاكم، ٣٤٦/٤؛ **شعب الإيمان** للبيهقيّ، ١٣٣/١٣

[٢٢١] ب ن: ذلك.

[٢٢٢] الغُرَّةُ: بالضم بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم، يُقال: فرس أَغَرُّ والأَغَرُّ أيضًا الأبيض، وقوم غُرَّانٌ، ورجل أَغَرُّ أيضًا أي شريف، وفلان غُرَّةُ قومه؛ أي سيّدهم، وغُرَّةُ كلّ شيء أوّله وأكرمه. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ. «غرر».

[٢٢٣] ج ن: فالانقياد.

[٢٢٤] ج م - أتمّ؛ ب ن - أتمّ، صح هامش.

(ثمّ في مرتبة كمال الإيمان يُسمّى "قلبًا"، فالإيمان هنا ما عُبّر بقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ﴾ [الأنفال، ٢/٨]، إلى قوله: ﴿أُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال، ٣/٨].)

الآية بتمامها قوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال، ٨/١ـ ٣].

(فالإيمان ـ وهو التصديق القلبيّ ـ شجرة، لها أصل راسخ، وهو اليقين الاستدلاليّ،[٢٢٥] وقد يكون بلا أصل راسخ: كإيمان المقلّد. ثمّ لها بضع وسبعون شعبة كما في الحديث.)

قال عليه السلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة؛ فأفضلها: قول لا إله إلّا الله، وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان».[٢٢٦]

واعلم أنّه لم يصل إليّ من كلام المتقدّمين، والمتأخّرين تفصيل تلك الشعب، وها أنا فصّلتُها بتوفيق الله -تعالى- راجيًا أن يكون إلهامًا رحمانيًا، لا إيقاعًا شيطانيًّا على أنّي استخرجتُها عن فحوى الحديث، وعن الأحاديث الأخر لا عن مجرّد الرأي، والحسبان.

(وتلك الشعب منشعبة عن ثلاثة أغصانٍ عظامٍ.

أعلاها: المعاملة مع الله -تعالى-

والأوسط: المعاملة مع نفسه ليتسيّر الأعلى.

والأدنى: المعاملة[٢٢٨] مع الخلق ليتهيّأ[٢٢٩] الأوسط.)

اعلم أنّ هذه الأغصان الثلاثة عُلمت من قوله عليه السلام: «فأفضلها: قول لا اله إلّا الله»؛ هذا من قبيل الغصن الأعلى.

[١٨٨و] ثمّ قال: «وأدناها: إماطة الأذى عن الطريق»؛ هذا من قبيل الغصن الأدنى

[٢٢٥] اليقين الاستدلاليّ: «اليقين الذي مناطه الحقائق النظريّة». المعجم الشامل لعبد المنعم الحفني، ص

[٢٢٦] صحيح البخاريّ، الإيمان ٣؛ صحيح مسلم، الإيمان ٥٧.

[٢٢٧] ن: الخبان.

ج - المعاملة؛ ب - المعاملة، صح هامش.

[٢٢٩] ب - ليتهيّأ، صح هامش.

ثمّ قال: «والحياء شعبة من الإيمان»؛ هذا من قبيل الغصن الأوسط.

فإنّ الحياء وهو الانزجار عن المقابح من الأخلاق الباطنة، وهو من قسم تزكية النفس؛ فهو المعاملة مع نفسه.

(**وهـذان لا بدّ أن يَكُونَا لوجه الله**)؛ أي المعاملة مع نفسه، والمعاملة مع الخلق يجب أن يكونا لوجه الله ليكونا من شعب الإيمان حتّى لو كانتا للأغراض الدنيويّة؛ فهما بمَعْزِل عن شعب الإيمان.

(**فهذا للمبتدي المستكمل**)؛ أي كون المعاملة مع الخلق غصنًا أدنى إنّما هو بالنسبة إلى المبتدي المستكمل.

(**فإنّ الاشتغال بالخلق نقصان له بخلاف المنتهي المكمِّل.**[٢٣٠])

فإنّ الاشتغال بالخلق وهو تكميل الخلق، ليس هو الغصن الأدنى للإيمان.

(**قال الله -تعالى-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ، ٢٨/٣٤]**.)

الآية بتمامها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ، ٨٢/٤٣]؛ تقديره وما أرسلناك إلّا بشيرًا، ونذيرًا للناس كافّةً.

أورد هذه الآية لبيان أنّ الاشتغال بالخلق للمكمّل[٢٣١] ليس من[٢٣٢] شعبة أدنى للايمان؛ بل هو مَنصب في غايةٍ بعد بلوغ المنزلة التي كانت[٢٣٣] غاية الكمال وهي النبوّة.

(**فالاشتغال بالخلق لا يشغله عن الله، ثمّ كلّ غصنٍ أربع وعشرون شعبة.**

أمّا الأدنى[٢٣٤])؛ أي المعاملة مع الخلق.

اعلم أنّه لما جعل إماطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان، وقد جاء أيضًا: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه».[٢٣٥]

- فإنّ الاشتغال بالخلق نقصان له بخلاف المنتهي المكمِّل.

[٢٣١] ب ن: للتكميل.

ب م ن - من.

[٢٣٣] ج - كانت.

[٢٣٤] ب - الأدنى، صح هامش.

[٢٣٥] صحيح البخاريّ، الأدب ٣١؛ صحيح مسلم، الإيمان ٧٤.

وجاء في برّ الوالدين، وصلة الرحم أحاديث كثيرة؛ فهِمَ من هذا أنّ[٢٣٦] شعب هذا الغصن بحسب أصناف الخلق، وكلّ مَن هو أقرب فرعايتُه أوْلى.

قال عليه السلام: «ابْدأْ بنفسك، ثمّ بمن تعوّل»؛[٢٣٧] فلهذا قسّمت أصناف الخلق بحسب القُرب، والبُعد؛ فأخذتُ من الأبعد حتّى أنتهي إلى الأقرب فحصل أربعة عشرون.

(فيراعي حقّ جميع ما خلقه الله -تعالى- من حيث إنّه مَظهَر صفة الخالقيّة؛ فأُستحسن إماطة الأذى عن الطريق لا بمجرّد أنّه دفْع الأذى عن الحيّ؛ بل لأنّها ستر مخلوق الله عن نظر الخلق؛ لئلّا يقع[٢٣٨])؛ فيكون هذا رعاية مخلوق الله جمادًا كان أو غير جمادٍ. [١٨٨ظ]

(ثمّ حقّ النباتات: فإنّها مظهَر الرحمة، قال الله -تعالى-: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ﴾ [الروم، ٤٩/٣٠]، فلا يستحسن قلع ما فيه حياة نامية.

ثمّ الحيوانات: وإن كانت مؤذية فإن قُتلت لدفع الشرّ، ينبغي[٢٣٩] أن لا يُعذّب.

ثمّ حيوان لا يؤذي يدفع الأذى عنه إلّا ما خلقه الله لينتفع[٢٤٠] الإنسان فينتفع به بقدر الحاجة.

ثمّ الإنسان: وإن كان كافرًا حربيًّا بإرادة أن يهديه الله، وبأن يُقتل بلا تعذيب ومُثْلة)[٢٤١] أي يراعي[٢٤٢] عن[٢٤٣] حقّه بإرادة أن يهديه الله.

[٢٣٦] ن + الجميع من.

[٢٣٧] لعلّ المؤلّف نقل هذا الحديث معنًى. وهذا هو أصل الحديث: «عن أبي الزبير عن جابر قال: أعتق رجل من بني عزرة عبدًا له عن دبر فبلغ ذلك رسول صلّى الله عليه و سلّم فقال: ألك مال غيره فقال: لا فقال من يشتريه مني؟ فاشتراه نعيم بن عبد الله العدويّ بثمانمئة درهم فجاء بها رسول الله صلّى الله عليه و سلّم فدفعها إليه ثم قال: إبدأ بنفسك فتصدّق عليها فإنّ فضل شيء فلأهلك فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول فبيّن يديك وعن يمينك وعن شمالك». صحيح مسلم، الزكاة، ٤١؛ سنن النسائيّ، الزكاة ٦٠

[٢٣٨] ج: يفتّح.

[٢٣٩] ن: يجب.

[٢٤٠] لينفع.

[٢٤١] ن: حيلة.

[٢٤٢] ب - يراعي، صح هامش؛ ن: إلاّ.

[٢٤٣] ج - عن.

(**ثمّ كافر لا يقاتل**)؛ كالذميّ، والمستأمن؛ فيراعي حقّه (**بأن لا يؤذي باليد، ولا باللسان، ثمّ القلبِ على ما كان**[٢٤٤] **من البغض لله، وإرادة أن يهديه الله.**

ثمّ المسلم الشرّير المحارب للمسلمين: كالبغاة، وقطّاع الطريق، والمسلم الشيطانيّ النفس.[٢٤٥])

وهو أن يكون خبيث النفس، مؤذيًا بالطبع (**كالأغْوِياء**[٢٤٦] **يدفع شرّهم مع رعاية حقّ الإسلام بالنصيحة،**

ثمّ المسلم السبعيّ النفس.)

وهو[٢٤٧] أن يكون فيه قوّة غضبيّة؛ لكنّه سليم النفس ليس فيه خباثة[٢٤٨] (**بأن يؤدّب**[٢٤٩] **بالسياسات، ويجعل عدّة لدفع الكفّار: كالكلب يدفع به شرّ الذئب.**

ثمّ المسلم البهيميّ النفس؛ أي الفاسق بأن يُأمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر، ويُقام عليه الحدود، ويعلّم ما ينتفع به، ويُتّقى[٢٥٠] **عن صحبة هؤلاء.**

ثمّ المسلم الصالح بالمودّة، وبأن يُراد له[٢٥١] **أحسن ممّا يُراد لنفسه قال -تعالى-: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾ [الحشر، ٥٩/٩]، الآية، وبالامتناع عن إيذائه يدًا، ولسانًا، وقلبًا، وايصال النفع إليه كذلك**)؛ أي يدًا، ولسانًا، وقلبًا.

(**دينيًّا ودنيويًّا.**

ثمّ المسلم الذي به ضرّ: كالألم، والمرض، والغمّ، والخوف، والجوع، والفقر؛ يكشف الضرّ عنه. ثمّ المسلم المظلوم؛ يدفع الظلم عنه وجزاء ظالمه.[٢٥٢]

[٢٤٤] ب ن: مكان.

[٢٤٥] وفي هامش م: كالشرير وأمثالهم.

[٢٤٦] ب: كالأعوية؛ ج م: كالأعونة؛ ن: الأغونة. | لم نجد معنى لهذه الكلمة لعلّه هناك تحريف أو تصحيف من قبل النسّاخ وعلى كلّ حالٍ لعلّ المعنى المناسب للموضع هو هذه الكلمة: "الأَغْوِيَاءُ" وهي جمع الغَوِيّ :ظَالِم، وَمُمْعِن فِي الضَّلاَلِ، كما في قوله -تعالى- ﴿فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَى إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص، ٢٨/١٨].

- مع رعاية حقّ الإسلام بالنصيحة، ثمّ المسلم السبعيّ النفس وهو، صح هامش.

[٢٤٨] ج + شيطانيّ النفس كالترك وأمثالهم.

[٢٤٩] يؤذي.

يبقى.

[٢٥١] ج - له؛ ب - له، صح هامش.

[٢٥٢] ن - وجزاء ظالمه.

ثمّ المسلم المحتاج إلى الإعانة بأن يعان.

ثمّ المنعم ليشكر[٢٥٣] نعمته.

ثمّ الضيف بإكرامه.

ثمّ الجارّ بأن يتفقّد، ولا يؤذي برائحة الطعام.

ثمّ الذي وُعد بخيرٍ بانجاز موعوده.

ثمّ الأصحاب، والخُلّان بالتخلّق، وطلاقة الوجه.

ثمّ الخدم، والعبيد، والرعيّة بالمعدلة، وبأن لا يُفتِر[٢٥٤] عليهم، ولا يكلّفون بالمشاقّ.

ثمّ الأهل بحسن العشرة.

ثمّ الأقرباء[٢٥٥] بالصلة.

[١٨٩و] **ثمّ الأولاد[٢٥٦] بالشفقة، والتأديب.**

ثمّ الوالدين بالبرّ، وترك العقوق.

ثمّ أهل الله، وظلّ الله[٢٥٧] بالتعظيم، والإجلال.

فهذه شعب هذا الغصن، ولها فروع: كرعاية حقّ المسلم الصالح فإنّ فروعها كثيرة، إذ هي تتنوّع على ما ذكر.)

وهو قوله: «بأن يُراد له أحسن ممّا يُراد لنفسه»، إلى آخره.[٢٥٨]

[٢٥٣] ج: بشكره.

[٢٥٤] ج ب ن: يقتر. | أفتر: أَفْتَرَ الرجلُ فهو مُفْتِرٌ، إذا ضَعُفَ، أفترَ الشَّخصَ: أضعفه، هكذا في النُّسخ، والصَّواب: ضَعُفَتْ جُفُونُه فانْكَسَرَ طَرْفُه. تاج العروس لمرتضى الزبيديّ. «فتر»؛ أفتر: ضعفت جفونه فانكسر طرفه والداء ونحوه فلانًا أضعفه. المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين. «فتر».

[٢٥٥] ب - الأقرباء، صح هامش.

ج: لأولاده.

[٢٥٧] ن - ظل الله.

[٢٥٨] إشارة إلى هذا الحديث: «لا يَكمُل إيمان إمرئ حتّى أكون أحبّ إليه من نفسه وماله وولده والناس أجمعين». صحيح البخاريّ، الإيمان ٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ٧٠.

(ثمّ لأنواعِه أصنافٌ؛ فإنّ الامتناع عن إيذائه يدًا أصنافه؛ الامتناع عن قتله، وضربه، وأخذ[٢٥٩] ماله.

ثمّ الامتناع عن إيذائه لسانًا أصنافه، اللإعراض عن التعرّض للأعراض.

والاجتناب عن التُهمة، والغِيبة، والعُنف في الكلام.

ثمّ الامتناع عن إيذائه قلبًا من أصنافه، الاحتراز عن العداوة، والحسد، والحقد.

ومنها: العفو، وكظم الغيظ؛ ثمّ إيصال النفع إليه يدًا أصنافه الإعانة، وبذل المال؛ ولسانًا التعليم، والحثّ على الطاعة والقول الذي يسرّه؛ وقلبًا المحبّة، والوفاء، والشفقة، والمرحمة، ونحوها.

وأمّا الأوسط)؛ أي الغصن الأوسط؛ وهو المعاملة مع نفسه.

(فاعلم[٢٦١] أنّ الحواسّ الظاهرة: خمس، وأمّا الباطنة: فالمعتبر منها مندرج تحت قوّة الروح، وسيأتي.)

اعلم أنّ ما هو المعتبر هنا من الحواسّ الباطنة القوّة المفكّرة،[٢٦٢] فأمّا البواقي: كالحسّ المشترك، ونحوه؛ فلا يتعلّق به شيء ممّا نحن فيه؛ لأنّ ارتسام[٢٦٣] المحسوس في الحسّ المشترك، والخيال غير اختياريّ؛ فلا يتعلّق به الأمر والنهي بخلاف الحواسّ الظاهرة فإنّ النظر، وتركَه كلّ منهما اختياريّ، وكذا البواقي.

وأمّا ما يتعلّق بالقوّة المفكّرة من الحواسّ الباطنة فمعتبر؛ لكنّه مندرج تحت قوّة الروح، وسيأتي أنّ للروح قوّتين: نظريّةً، وعمليّةً، ثمّ يأتي أن تهذيب القوّة النظريّة بالتعلّم،[٢٦٤] والتفّكرِ في آلاء الله -تعالى-.

(ثمّ قوّة الشهوة التي يحتاج إليها في الحياة)؛ وهي شهوة المطعم، والملبس، والمسكن.

(ثمّ التي يحتاج إليها في بقاء النسل.

ج: فأخذ.

[٢٦٠] ب ن: كلام.

[٢٦١] ن: واعلم.

[٢٦٢] ب - المفكّرة، صح هامش.

[٢٦٣] ب - ارتسام، صح هامش.

[٢٦٤] ن: التعليم.

ثمّ القوّة الغضبيّة.

ثمّ للروح قوّتان: نظريّة، وعمليّة.

ثمّ اللسان، ثمّ الجوارح فهذه اثنا عشر، ولكلٍّ طرفان ما يأتي، وما يذر فتهذيبها أربع وعشرون شعبة.)

فتهذيب القوّة الباصرة: أن ينظر إلى ما يجب أو يحلّ النظر إليه،[٢٦٥] ويغضّ البصر عمّا يحرم.

[١٨٩ظ] وكذا في القوّة السامعة، والذائقة، واللامسة وهو[٢٦٦] ظاهر.

وأمّا في القوّة الشامّة: فإنّ الروائح الطيّبة قوّة الروح؛ وقد قال عليه السلام: «حُبّب إليّ الطيب، والنساء، وقرّة عيني في الصلاة»؛[٢٦٧] فيجب رعاية القوّة الشامّة فيما يأتي ويذر.

أمّا فيما يأتي فإنّ التطيّب يوم العيد مستحبّ لاستنشاق[٢٦٨] نسيم السحر لا سيّما في الربيع، له تأثير في تهييج الوجد، وللعشّاق معه شغلًا عظيمًا.

وأمّا فيما يذر فينبغي أن يحترز عن الروائح الكريهة، وروائح المحرّمات.

وقد قال -عليه السلام-: «من أكل هاتين الشجرتين فلا يقرب مصلّانا»[٢٦٩] أي الثوم، والبصل.

وكذا يجب تهذيب القوى، والجوارح، واللسان فيما يأتي ويذر.

(ثمّ لها فروع فإنّ الشهوة:[٢٧٠] إمّا شهوة الطعام؛ وتهذيبها بأكل الحلال، والاجتناب عن الحرام والشبهة، والاقتصاد، وترك الإسراف، والاحتراز عن التنعّم في المأكل، والمشرب.

إمّا شهوة اللباس؛ فتهذيبها بستر العورة، والاجتناب عن الزينة.

---

[٢٦٥] ب م: إليها.

[٢٦٦] ن: هذا.

[٢٦٧] المصنّف لعبد الرزّاق الصنعاني، ٣٢١/٤؛ جامع الأحاديث للسيوطي، ٣٨٦/١٨؛ بحر الفوائد لإبراهيم بن يعقوب الكلاباذيّ، ص ٢٥

[٢٦٨] ب - لاستنشاق، صح هامش.

سنن أبي داود، الأطعمة ٤٠؛ مسند أحمد، ٣٥٢/٢٣؛ المعجم الكبير للطبراني، ٣٠/١٩.

ج ب م + الأولى.

وإمّا المسكن؛ فيجب الاحتراز عن التفاخر بالأبنية الرفيعة.

ثمّ ذلك كلّه يحتاج إلى المال فلا بدّ من الكسب الحلال أو تركه ثقة بالله -تعالى-.

والأوّل بالمعاملة فيجب المساهلة فيها، وترك المماكسة.)

ذكر في المتن أن تهذيبها أربع وعشرون شعبة، ثمّ لتلك الشعب فروعًا، أراد بالفروع أقسامها فتهذيبها بما يجب الإتيان به شعبة وبما يجب أن يترك[٢٧١] شعبة أخرى؛ وذلك التهذيب إنّما يتحقّق بالإتيان أو الترك في الأقسام المذكورة، فلهذا قال: **وتهذيبها بأكل الحلال والاجتناب عن الحرام، إلى آخره.**

(والتي لبقاء[٢٧٢] النسل فتهذيبها بالنكاح، والاحتراز عن السفاح، والتوسّط في قضاء الشهوة، واختيار المحصنات،[٢٧٣] والاحتراز عن خضراء الدِّمَن.)

قال عليه السلام: «إيّاكم وخضراء الدِّمَن. قيل: وما خضراء الدِّمَن؟ قال: المرأة الحسناء من مَنبَت السوء».[٢٧٤]

خضراء الدِّمَن إضافة الصفة إلى الموصوف؛ تأويله: خضراء من الدِّمَن؛ أي الخضراء التي هي دِمَنٌ، وهذا تشبيه في غاية الحسن؛ فإن الدِّمَن النابتة التي ارتحل أهلها أخضرت الدِّمَن تُرى حسنةً؛ لكن ليس هناك أحد يُؤلّف به، فكذا المرأة الحسناء التي لا يكون أصلها طاهرًا فإنّه يُرى[٢٧٥] فيها الحسن؛ لكن لا يكون لها أفعال حسنة، وأخلاق مَرضيّة تؤلّف بها.

(وأمّا الغضبيّة فبالتوسّط)؛ أي وأمّا القوّة الغضبيّة؛ فتهذيبها بالتوسّط **(بين التكبّر[٢٧٦] الخيلاء، وإلقاء نفسه[٢٧٧] في مدرجة الهوان.)**

فإن قلت: في تهذيب القوّة الغضبيّة شعبتان: أحداهما فيما يأتي والأخرى فيما يذر فذكر ما يأتي وهو التوسّط، فأين الشعبة الأخرى؟

[٢٧١] ب ن – شعبة وبما يجب أن يترك.

[٢٧٢] إبقاء.

[٢٧٣] م – واختيار المحصنات، صح هامش؛ ج ب ن – واختيار المحصنات.

[٢٧٤] جامع الأحاديث للسيوطي، ٣٥٥/١٠؛ المغني عن حمل الأسفار لأبي الفضل العراقي، ٣٨٧/١.

[٢٧٥] ترى.

[٢٧٦] م – التكبّر، صح هامش؛ ج ب ن – التكبّر.

[٢٧٧] ن: القانفة.

قلت: قد فُهِم من الإتيان بالتوسّط ترك الطرفين فلم يذكره.

(**ومنه**)؛ أي من تهذيب القوّة الغضبيّة (**ما يتعلّق بالغير: كالتواضع، وتركه في المحلّ**) قال عليه السلام: «التكبّر على المتكبّر صدقة».[٢٧٨]

فأراد في المتن بالخيلاء: التكبّر[٢٧٩] الذي لا يكون بالنسبة إلى الغير، والمراد بالتكبّر في الحديث ما يكون بالنسبة إلى الغير.

(**والعفو،**[٢٨٠] **وكظم الغيظ، وقد مرّ**)؛ وهو قوله: «ومنه العفو، وكظم الغيظ».

(**والنظريّة**)؛ أي تهذيب القوّة النظريّة (**بتعلّم ما ينفع، والتفكّر في آلاء الله لا في الله،**[٢٨١] **والاجتناب عن علم لا ينفع، وتفكّر لا يفيد.**)

قال عليه السلام: «أعوذ بك من علمٍ لا ينفع، وقلبٍ لا يخشع، ودعاءٍ لا يُستجاب»[٢٨٢]

وقد نُقل: «تفكّروا في آلاء الله، ولا تفكّروا في الله».[٢٨٣]

(**واللسان بالصدق، ومجانبة الكذب، واللغو، واللّهو،**[٢٨٤] **والهزل، وما لا يعنيه، وقِسْ البواقي.**)

قد ذكر تهذيب الحواسّ الخمس، وهو بحسب ما يأتي ويذر عشرة،[٢٨٥] وتهذيب شهوة[٢٨٦] بقاء النسل[٢٨٧] بحسب ما يأتي ويذر[٢٨٨] اثنان،[٢٨٩] وكذا تهذيب

---

[٢٧٨] قال العجلوني: (التكبّر على المتكبر صدقة) نقل القارئ عن الرازيّ أنه كلام، ثم قال: لكن معناه مأثور. انتهى. والمشهور على الألسنة "حسنة" بدل "صدقة"». **كشف الخفاء** للعجلونيّ، ٣١٣/١؛ **فيض القدير** للمناوي، ٢٧٧/٤.

ج: الكبر.

[٢٨٠] ب – العفو، صح هامش.

م – لا في الله، صح هامش؛ ج ب ن – لا في الله.

[٢٨٢] **صحيح مسلم**، الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٧٣؛ **سنن ابن ماجة**، السنّة ٢٣

[٢٨٣] **الجامع الصغير** للسيوطيّ، ٢٩٩/١؛ **جامع الأحاديث** للسيوطيّ، ٣٧٥/١١.

ج ب ن – اللّهو.

م: اثنان؛ ن + كذا.

[٢٨٦] ب ن + بها.

[٢٨٧] ج ب ن: النفس.

[٢٨٨] م – بحسب ما يأتي ويذر.

[٢٨٩] ج + وكذا تهذيب شهوة بقاء النسل اثنان.

القوّة الغضبيّة اثنان، وتهذيب القوّة النظريّة للروح اثنان، وتهذيب قوّتها العمليّة اثنان أيضًا: أ

حدهما أن يقهر النفس الحيوانيّة بحيث يحفظها عن التوسّط بين الإفراط والتفريط.

والثاني: أن يحترز عن الطرفين بأن لا يكون مقهورة لها، ولا أيضًا يتوغّل في القهر بحيث يهلكها.

فهذا غير مذكور في المتن فيكون من جملة ما قال، وقِسْ البواقي.

وتهذيب اللسان بحسب ما يأتي ويذر اثنان، بقي تهذيب الجوارح بحسب ما يأتي ويذر[٢٩٠] وهو اثنان أيضًا، وهو غير مذكور في المتن أيضًا، ولها فروع كثيرة؛ فإنّ أفعال الجوارح كثيرة فصار المجموع أربعة وعشرين.

(**وأمّا الأعلى**)؛ أي الغصن الأعلى وهو المعاملة مع الله -تعالى-

(**فالله -تعالى- إذا أراد تكميل عبدٍ**[٢٩١] **شرّفه بالتصديق، ثمّ بالأعمال بواسطة كلامه؛**[٢٩٢] **أي الأمر، والنهي؛ وعْدًا، ووعيدًا صادرين عن**[٢٩٣] **لطفه، وقهره**)؛ أي أَمَرَ بأشياء ووَعَدَ على فعلها الثواب، وهذا من صفات اللطف،[٢٩٤] ونَهَى عن أشياء وأَوْعَد على فعلها[٢٩٥] العقاب وهذا من صفات القهر. [١٩٠ظ]

(**فلمّا امتثل تعطّر مشامّ القلب من صفات اللطف، والقهر بتضوّع**[٢٩٦] **أنوارها**)؛ جمْع النَوْر بفتح النون؛ وهو الطلع.

(**وتنور**[٢٩٧] **زجاجته**[٢٩٨] **بتَلْألُؤ أنوارها**)؛ جمْع النُور بضمّ النون؛ فإنّه إذا امتثل الأمر بناءً على وعْد الثواب، وامتثل النهي بناءً على الوعيد بالعقاب.

[٢٩٠] ج + فانتهاء النفس عن القبائح هو الحياء وهو اثنان أيضًا.

[٢٩١] ن: أن يكمّل عبدًا.

م: كلام.

ج: من.

[٢٩٤] ج – وهذا من صفات اللطف، صح هامش.

[٢٩٥] ن – الثواب، وهذا من صفات اللطف، ونَهَى عن أشياء أوْعد على فعلها، صح هامش.

[٢٩٦] ن: يتضوّع. | تضوّع: ضَاعَ المسك من باب قال تحرّك فانتشرت رائحتُه، وتَضَوَّعَ أيضًا وتَضَيَّعَ مثله. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ. «ضوع».

ينور.

[٢٩٨] ب – بتنوّر زجاجته، صح هامش.

ثمّ الثواب أثر اللطف، والعقاب أثر القهر؛ فارتقى من الأثر إلى المؤثّر فتعطّر مشامّ قلبه بشميم[٢٩٩] من صفات اللطف، والقهر.

(**ثمّ تجلّى له تلك الصفات إلى أن يتجلّى الذّات**)؛ أي يندرج وصول[٣٠٠] شمة من بين[٣٠١] صفات اللطف، والقهر إلى أن يصل إلى تجلّى تلك الصفات، ثمّ يندرج تجلّي الصفات إلى تجلّي الذّات.

فانظر إلى دعاء النبيّ -عليه السلام- وهو: «أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سَخَطك، وأعوذ بك منك»؛[٣٠٢] كيف ارتقى من أثر صفات اللطف، والقهر؛ وهو العفو، والعقاب إلى تلك الصفات حيث قال: «وأعوذ برضاك من سخطك»، ثمّ ارتقى من رؤية الصافات إلى[٣٠٣] رؤية الذّات؛ فقال: «وأعوذ بك منك».

(**كما قال: «ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل»**[٣٠٤])

قد مرّ هذا الحديث في فضل نبوّة نبيّنا عليه السلام، فاطلُبه ثمّة ففي هذا الحديث بيان أنّ العبد يصل بأداء العبادات إلى مرتبة التجلّي.

(**فالأوّل**)؛ أي تعطّر مشامّ القلب (**كوجدان ريح قميص**[٣٠٥] **يوسف فقد قال -تعالى-**: «**الكبرياء رِدائي، والعَظَمَة إِزاري**»[٣٠٦])؛ إنّما أورد هذا الحديث الإلهيّ[٣٠٧] لبيان أنّ صفات الله -تعالى- بالنسبة إلى الذّات بمنزلة الثوب بالنسبة إلى البدن فوِجْدان شميم تلك الصفات يكون[٣٠٨] كوجدان ريح قميص يوسف.

(**والثاني**)؛ أي تجلّي الصفات (بمنزلة إلقاء القميص على وجهه.

[٢٩٩] ن: شميم.
[٣٠٠] ب: وجدان.
[٣٠١] ج - بين؛ م - بين، صح هامش.
[٣٠٢] صحيح مسلم، الصلاة ٢٢٢؛ سنن أبي داود، الصلاة ١٥١؛ سنن النسائي، الاستعاذة ٦٢؛
[٣٠٣] م - رؤية الصافات إلى.
[٣٠٤] مسند أحمد، ٢٦١/٤٣؛ صحيح البخاريّ، الرقاق ٣٨.
[٣٠٥] ج - قميص، صح هامش.
[٣٠٦] سنن ابن ماجه، الزهد ١٦؛ سنن أبي داود، اللباس ٢٩
[٣٠٧] ب - الإلهيّ، صح هامش.
[٣٠٨] ج - يكون.

(والثالث)؛ أي تجلّي الذّات **(بمنزلة رفع أبويه على العرش؛ فبعد التصديق أوجب الإقرار بالوحدانيّة.**

ثمّ العبادة البدنيّة: وهي الصلاة ولا بدّ لها من الطهارة؛ قال عليه السلام: «الطَهور شَطْر الإيمان».[٣٠٩]

ثمّ الماليّة: **وهي الزكاة.**

والعبادة لا تصفو إلّا بترك الشهوات؛ أي الصوم. [١٩١و]

ثمّ لا يتمّ إلّا بعبادة مشتملة على الثلاثة وهي الحجّ)؛ المراد بالثلاثة: العبادة البدنيّة، والماليّة، وترك الشهوات.

(فإنّه الخروج من الأهل، والمال، وقصد البيت الحرام[٣١٠] **بوادٍ غير ذي زرعٍ.**[٣١١]**)**

وهو أنموذج من كون الملائكة حافّين من حول العرش، فإنّ الطوافّ حول البيت أنموذج من ذلك.

(ومن أحوال الآخرة)؛ فإنّه أنموذج سفر الآخرة، والانقطاع من المسكن، والأهل، وحشر الناس حفاةً، عراةً، واجتماعهم في المحشر.

(ثمّ سرّ[٣١٢] **العبادة:**[٣١٣] **التوجّه إلى الله -تعالى- بلا إشراك.)**

قال الله -تعالى-: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام، ٩٧/٦].

(فلا بدّ من التوبة، والإنابة إلى الله -تعالى-؛ فإنّ التوبة طهارة الباطن عن لَوْث المعاصي؛ هذا توبة العوامّ.

[٣٠٩] صحيح مسلم، الطهارة ١

[٣١٠] ن - الشهوات؛ فإنّه الخروج من الأهل، والمال، وقصد البيت الحرام، صح هامش.

[٣١١] لعلّه يشير إلى قوله -تعالى- ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلاَةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾. [إبراهيم، ٣٧/١٤]

[٣١٢] ب ن: برّ.

[٣١٣] م: العباد.

وأمّا توبة الخواصّ عن لوث الحدثان؛[٣١٤] فإنّ كلّ ما هو[٣١٥] حادث فهو حَدَثٌ لا بدّ من الطهارة عنه؛ فالتوبة طهارة الباطن، وباطن[٣١٦] الطهارة.

ثمّ الإنابة: وهو[٣١٧] الرجوع إلى الله -تعالى- ، والتو جّه إليه؛ وهي باطن الصلاة.)

وللصلاة باطن أخفى؛ لكن ذلك في صلاة المقرّبين، وكلامنا فيما هو من شعب الإيمان.

(**ويلزمها التقوى**)؛ أي يلزم التوبة التقوى، قال عليه السلام: «المُتّقي من يتّقي عن الشرك».[٣١٨]

فتقوى الخواصّ: الاِتّقاء عن الشرك الخفيّ.

(**والتقوى هي باطن الصوم**)؛ ألا يُرى أنّ الله -تعالى- ذيّل آية الصوم بقوله: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البقرة، ١٨٧/٢].

(**وتمامها بصرف الرغبة عمّا سواه وهو الزهد، فالزهد: باطن الزكاة**)؛ فإنّ في الزكاة صرف الرغبة عن شيء من محبوبات نفسه وهو المال بالصرف إلى الفقير

(**فيلزمه الفقر وهو باطن الحجّ**)؛ ألا يُرى أنّ الحجّاج انقطعوا عن المَسكن، والأهل، وأخذوا زِيّ الفقراء حفاةً عراةً شُعَث،[٣١٩] الرؤس غُبْرَ الوجوه طائفين حول البيت سائلين.

(**فلا بدّ من الصبر على الشدائد.**)

[٣١٤] الحدثان: الحُدُوثُ بالضم كون الشيء بعد أن لم يكن، وبابه دخل وأحْدَثَهُ الله فحَدَثَ والحَدَث بفتحتين والحُدْثَى بوزن الكبرى والحَادِثَةُ والحَدَثَانُ بفتحتين كلّه بمعنى. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ «حدث».

[٣١٥] ج - ما هو، صح هامش؛ ن - ما هو.

[٣١٦] ن - باطن، صح هامش.

[٣١٧] ب ن: هو.

[٣١٨] لم نجد له مصدرًا من كتب الحديث.

[٣١٩] الشَّعَثُ: بفتحتين انتشار الأمر. يقال: لَمَّ الله شَعَثَكَ أي جَمَعَ أمرَكَ المنتشر. والشَّعَثُ أيضًا مصدر الأَشْعَثِ وهو المُغبَرّ الرأس، وبابه طرِب. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ «شعث».

ثمّ اعلم أنّ فَهْم الخطاب وهو الأمر، والنهي والتيقّن بالوعد، والوعيد، أو العبادات[٣٢٠] الفعليّة: كالصلاة ونحوها، والتزكية: كالصوم؛ لكنّ المعاملات الباطنة لا توجد إلّا بدخول نور الله في الباطن فإذا دخل أوجب التوبة. [١٩١ظ]

ثمّ الإنابة قال -تعالى-: ﴿تُوبُوا إِلَى اللهِ﴾ [التحريم، ١٣/٦٦]، وقال: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ [الزمر، ٤٥/٩٣]؛ وفي قوله في التوبة إلى الله، وفي الإنابة إلى ربّكم معنى غامض وهو أنّ ألوهيّته أظهر الأشياء، والألوهيّة[٣٢١] أظهر الأشياء، وأبطنها.

فنورها أوّل الأنوار، وأظهرها وتجلّيها آخر التجلّيات، وأبطنها، وفيما بينهما أنوار الصفات، وتجلّياتها فإذا ظهر أثر من نور ألوهيّته أوجب التوبة.

ثمّ بعد ذلك يظهر نور ربوبيّته؛ إذ ربوبيّته[٣٢٢] أخفى من ألوهيّته فعند ظهوره يظهر الإنابة إليه ليربّيه؛[٣٢٣] فقوله -تعالى-: ﴿الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة، ٢/١]، أوجب ذلك.

ثمّ[٣٢٤] قوله: ﴿الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة، ١/١]، أكّده؛ لأنّ كونه رحمانًا رحيمًا أوجب قبول التوبة، والعفو عمّا مضى.

ثمّ ظهور نور كونه مالكَ يومِ الدين وهو أخفى من نور الألوهيّة، والربوبيّة أوجب التقوى، والزهد.

فأوّل التقوى: الاتّقاء من النار قال الله -تعالى-: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة، ٤٢/٢]، وقال: ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم، ٦/٦٦].

وأوسط التقوى: قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن، ٦١/٤٦].

وآخرها: قوله: ﴿اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران، ٢٠١/٣].

وكلامنا فيما هو من شعب الإيمان وهو الأوّل، وأوّل الزهد: ترك الدنيا لنيل ثواب الآخرة، وهذا من شعب الإيمان

[٣٢٠] ج: أوحبا؛ ب – العبادات، صح هامش؛ م: حيادات؛ حياذات.
[٣٢١] ن: ألوهيته.
[٣٢٢] ب ن – إذ ربوبيّته.
[٣٢٣] ن: لتربيته.
[٣٢٤] ب ن: في.

فعُلم أنّ التقوى، والزهد اللذين ممّا من شعب الإيمان ناشئان من ظهور نور كونه مالكَ يوم الدين.

ثمّ إذا كان[٣٢٥] ربًّا للعالمين، ومالكَ يوم الدين؛ تحقّق أنّه الغنيّ الأكبر فحينئذ تَحقَّقَ الفقر، وتَحقَّقَ سرّ قوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر، ٥١/٥٣]؛ فانظر إلى مناسبة الغنيّ بالحميد على وفق سورة الفاتحة، ثمّ النور الحاصل في الصدر من[٣٢٦] الألوهيّة، والربوبيّة، والرحمة.

وكونه مالك يوم الدين أوجب الصبر على البلاء فأنّ كونه مالكًا لجميع هذه الأمور رحمانًا، رحيمًا؛ أوجب أن يؤتي الصابرين أجرهم بغير حساب؛ فالذّات الموصوف بهذه الصفات يحقّ العبادة، والعبوديّة له ظاهرًا، وباطنًا ويحقّ أن يُستعان فقال: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة، ١/٥].

(ثمّ بعد ذلك تتوارد الأحوال ويصير الإيمان العلميّ[٣٢٧] ذوقيًّا، كما قال -تعالى-: ﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ﴾ [الحجرات، ٧/٤٩])

الكلام بتمامه قوله -تعالى-: ﴿ وَلَٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات، ٧/٩٤].

(وقال -عليه السلام-: «ذاق طعم الإيمان مَن رضي بالله ربًّا»،[٣٢٨] وقال: «صاحب القميصين لا يجد حلاوة الإيمان».[٣٢٩]

ومرادهم بالحال: الوارد الموهبيّ، وبالمقام: الكسبيّ فإنّ لكلّ[٣٣٠] كسبيّ موهبيًّا. وقد يُقال: للوارد المتحوّل "حالٌ" وللمستقرّ "مقامٌ".فإذا توضّأ القلب بماء التوبة، ومضمض، واستنشق؛ تهيّأ لاستنشاق[٣٣١] روائح القدس.)

[٣٢٥] ب – ثم إذا كان، صح هامش.

عن.

[٣٢٧] ب ن القلبيّ، م – العلميّ، صح هامش.

[٣٢٨] مسند أحمد، ٢٩٩/٣؛ صحيح مسلم، الإيمان ٥٦؛ سنن الترمذيّ، الإيمان ١٠

قال صاحب كشف الخفاء: «صاحب القميصين لا يجد حلاوة العبادة – أو حلاوة الإيمان موضوع كما قال الصغانيّ». كشف الخفاء للعجلونيّ، ١٩/٢

[٣٣٠] ج + موهبيّ.

[٣٣١] ب – تهيّأ لاستنشاق؛ ن: بهباء لاستنشاق.

شبّه وصول الرَوح من جناب[٣٣٢] القدس إلى القلب بوصول الرائحة الطيّبة إلى المشامّ؛ فأثبت للقلب مشامّ على سبيل الاستعارة، ثمّ لا بدّ لتطهير ذلك المشامّ بوصول ذلك الرَوْح فذلك التطهير استنشاق حاصلة[٣٣٣] بطريق[٣٣٤] تطهير القلب.

وإنّما ذكر المضمضة؛ لأنّ القلب حينئذ يصير حيًّا ناطقًا؛ فأثبت له بالاستعارة[٣٣٥] فَمًا فلا بدّ من تطهيرٍ ليصحّ منه النطق بذكر الله -تعالى-

فلمّا شبّه وصول[٣٣٦] ذلك الرَوح بوصول الرائحة الطيّبة؛ أورد هذا الحديث مؤيّدًا لهذا التشبيه؛ (**قال عليه السلام**: «**إنّ لربِّكم في أيّام دهرِكم[٣٣٧] نفحات ألَاَ فتَعَرَّضُوا لها**».[٣٣٨]

فمن صفتي اللطف، والقهر ظهر حال الرجاء، والخوف.

ومن الحياة حياة القلب)؛ لكنّها ليست شعبة واحدة؛ بل جامعة للشعب؛ فالحياة صفة من صفات الـذّات؛[٣٣٩] لكنّها صفة مستتبعة لكثير من الصفات: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام فإذا وصل إلى القلب نفحة[٣٤٠] من حياة الله صار القلب حيًّا فحياة القلب استتبعت الشعب التي تنشأ من صفات الأحياء فلم تكن شعبة واحدة؛ بل مستجمعة[٣٤١] لما يأتي.

وهو ما قال: (**ومن العلم: المراقبة، ومن السمع: الذكر، ومن البصر: الحياء**)؛ وهذا الحياء غير ما ذكر.

[٣٣٢] - جناب، صح هامش.
[٣٣٣] ج: وحاصلة.
[٣٣٤] ج ب م - بطريق.
[٣٣٥] ب - بالاستعارة، صح هامش.
[٣٣٦] ج - وصول، صح هامش.
[٣٣٧] ج - في أيّام دهرِكم، صح هامش.
[٣٣٨] **المعجم الكبير** للطبرانيّ، ٢٣٣/١٩؛ **جامع الأحاديث** للسيوطيّ، ١٥٣/٩
[٣٣٩] الصفات الذاتية: «هي ما يُوصف الله بها، ولا يُوصف بضدّها نحو القدرة، والعزّة، والعظمة، وغيرها». **التعريفات** للجرجانيّ، ص ١٧٥
[٣٤٠] ن: نفخة.
[٣٤١] ب: متجمّعة.
[٣٤٢] ب - يأتي، صح هامش.

(ومن القدرة: التسليم،[٣٤٣] **ومن الإرادة: الرضاء، ومن الكلام: الحكمة، ومن إفاضةِ نعمةِ الوجود: ـ وهو الخلق ـ الشكر، ومن كونه رازقًا: التوكّل، ومن الوحدانيّة: الإخلاص، ومن الجمال: المحبّة؛ فهذه كمال الإيمان.**

قال -عليه السلام-: «من أَحبَّ لله، وأَبْغَضَ لله، وأَعْطى لله، ومَنَع لله؛ فقد استكمل الإيمان».[٣٤٤]**فالحبّ لله من لوازم حبّ الله)**؛ إنّما قال هذا لإثبات[٣٤٥] أنّ حبّ الله كمال الإيمان؛ فإنّ في الحديث كمالَ الإيمان: الحبُّ لله؛ والحبّ لله من لوازم حبّ الله.[٣٤٦] فإذا حصل حبّ الله فقد[٣٤٧] كمُل الإيمان؛ لأنّ الحبّ لله حاصل هنا. [١٩٢ظ]

(فإن قلتَ: إذا كان كمال الإيمان بهذا فلِمَ جُعل أفضل[٣٤٨] **الشعب قول لا اله إلّا الله؟**

قلتُ: لأنّه كلمة التوحيد الهادمةُ لبنيان الكفر، فلها رتبة الأوّليّة، وعرق من الأصالة فإنّ الإيمان عند البعض هو التصديق، والإقرار؛ فيكون بهذا الاعتبار أصلًا.

وأيضًا الإقرار في الأحكام الدنيويّة أصل؛ فلهذا كان أفضل،[٣٤٩] **فالمحبّة وإن كان كمال الإيمان؛ لكنّها متفرّعة على القول بكلمة التوحيد؛ فالأصل يكون أفضل فقد قيل:)**

في فوائح الجمال للشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله روحه:[٣٥٠]

---

[٣٤٣] ج ب ن - ومن القدرة التسليم.

[٣٤٤] **مسند أحمد ٣٨٣/٢٤؛ سنن أبي داود، السنّة ١٦؛ سنن الترمذي، صفة القيامة ٢٠**

[٣٤٥] ب: الإثبات.

[٣٤٦] - كمال الإيمان؛ فإنّ في الحديث كمال الإيمان: الحبّ لله والحبّ لله من لوازم حبّ الله، صح هامش.

[٣٤٧] ج - فقد.

[٣٤٨] ن - الحبّ لله حاصل هنا. فإن قلتَ: إذا كان كمال الإيمان بهذا فلِمَ جعل أفضل، صح هامش.

[٣٤٩] ج - فلهذا كان أفضل، صح هامش.

[٣٥٠] المقصود منه بـ"**فوائح الجمال**" هو كتاب **فوائح الجمال وفواتح الجلال** - في علم التصوّف - لأبي الجناب نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر بن محمّد الخوافي الخيوقي الخوارزمي (ت. ٦١٨هـ/١٢٢١م): الملقّب بـ"الطامّة الكبرى"، و"نجم الكبراء"، و"نجم الدين الكبرى" وُلد في خوارزم، وسمع من أبي طاهر السلفيّ، وأبي العلاء الهمذانيّ العطار، وعبد المنعم بن الفراويّ. حدّث عنه عبد العزيز بن هلالة، وخطيب داريا شمخ، وناصر بن منصور العرضيّ، وغيرهم خلق كثير. تُوفي مقتولًا بخوارزم على يد المغول. من تصانيفه: "منازل السائرين"، و"**فواتح الجمال وفوايح الجلال**" و"**منهاج السالكين**" انظر: **سير أعلام النبلاء للذهبيّ**، ١١١/٢٢-١١٢

«أوّل المحبّة طلب المحبوب للنفس، ثمّ بذل النفس له، ثمّ نسيان الاثنينيّة، ثمّ الفناء في الوحدانيّة».

فالأوّل للنفس وقد قيل: كمال الإيمان هذا، والظاهر أنّه الثاني وهو للقلب)؛[352] لقوله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات، ١٥/٤٩].

فقوله: ﴿إنّما المؤمنون﴾، مبتدأٌ فإن كان قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، خبر المبتدأ؛ فالمعنى: إنّ الذين كمُل إيمانهم هؤلاء وهم المجاهدون؛ ففي الجهاد بذل النفس فيكون بذل النفس من[353] كمال الإيمان، وهو المرتبة الثانية من المحبّة.

وإن كان قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾، صفة للمبتدأ و﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ خبرًا للمبتدأ؛ ومثل هذا الكلام للحصر فغيرهم لا يكون من الصادقين فلا يكون كامل الإيمان.

وقد قال عليه السلام: «لا يَكمُل إيمان إمرئ حتّى أكون أحبّ إليه من نفسه، وماله، وولده والناس أجمعين»[354]

(قالوا: هو)؛ أي القلب (ولد الروح، والنفس، والمراد أنّه نتيجة تألّفهما فإذا تألّفا والروح زوج قوّام على النفس قاهر[355] لها، ظهرت[356] صفات الروح وهي: المحبّة، والمعرفة، وغيرهما مقرونًا[357] بصفات النفس من العجلة، وسرعة الصعود للناريّة فصار المحبّة عشقًا مُحرِقًا ذا اشتياق، وعدم اصطبار عن المحبوب ففي هذه المرتبة يُسمى "قلبًا" لتقلّبه كريشة في فلاة تقلّبها سموم القهر، ونسيم اللطف؛ [١٩٣و]

[351] **فواتح الجمال وفوايح الجلال** لأبي أبو الجناب نجم الدين الكبرى، ص ١٨٣

[352] ج + وقد قيل: كمال الإيمان هذا، والظاهر أنّه الثاني.

[353] ج – من، صح هامش.

[354] وقد وجدنا في المصادر أوّل قسم هذا الحديث «لا يؤمن أحدكم» بدل «لا يكمُل إيمان إمرئ» وباقي الحديث لا يختلف بعضه من بعض. صحيح البخاريّ، الإيمان ٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ٦٩

[355] ب: قاصر.

[356] ب م: ظهر.

[357] ب – مقرونًا، صح هامش. ج م: متقويًا.

فالمحبوب يدني[٣٥٨] مُحِبّه[٣٥٩] بهذين يقتله ويحييه[٣٦٠] ويحرقه بنار الله الموقدة التي تطّلع على الأفئدة.

شعر:[٣٦١]

ففي فؤاد المحبّ نار هوى أحرّ نار الجحيم أبردها[٣٦٢]

ثمّ يدخله في نهر الحياة، ويداويه)؛ أي يحييه بماء حياة لطفه، ويداوي حرقته.

(**فالإنسان هو الذي يتحمل هذه الشدائد بطيب نفسه، وسعة قلبه، ثمّ**[٣٦٣] **يُسمّى هذا المسكين "ظلومًا جهولًا")؛** قال الله -تعالى-: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنّه كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب، ٧٢/٣٣].

(**ثمّ يزيد حتّى يصير استيلاء المحبوب على باطنه منسيًّا نفسه؛ فهو نسيان الاثنينيّة، وهذا الاستيلاء مشاهدة، وهي**[٣٦٤] **للسرّ، وهي ما قيل: "كنّا نترًا"؛**[٣٦٥] **أي الله في ذلك المقام.**)

رُوي: «أنّ ابن عمر -رضي الله عنه- ما كان في الطوافّ[٣٦٦] فسلّم عليه واحد فلم يجبْه، فقيل له هذا بعد الطوافّ فقال: كنّا نترًا؛[٣٦٧] أي الله في ذلك المقام».[٣٦٨]

(**وكان قوله عليه السلام: «أن تعبد الله كأنّك تراه» إشارة إلى هذا، وقوله: «فإن لم تكن تراه فأنّه يراك» مراقبة.**)

م: يربي.

[٣٥٩] ب: محبّه.

محبته.

[٣٦١] ج - شعر.

[٣٦٢] شرح ديوان المتنبي لأبي الحسن الواحدي، ص ٤.

[٣٦٣] ج - ثمّ.

[٣٦٤] ج: هو؛ م - هي، صح هامش؛ ب ن: هي.

[٣٦٥] ج: نتر. | النَّتْرُ: الجَذْب بجفاءٍ وقُوَّة. والنَّتْر: النّزْع في القَوْس بشِدّة. والنَّتْر: الضَعْف في الأمر والوَهْن. والإنسانُ يَنْتُر في مَشْيِهِ نَتْرًا كأنّه يَجْذِب شيئًا. تاج العروس لأبي الفيض الزبيديّ «نتر».

- أي الله في ذلك المقام رُوي: أنّ ابن عمر رضي الله عنهما كان في الطوافّ، صح هامش.

[٣٦٧] ج: نتر.

[٣٦٨] لم نهتد إلى أيّ مصدر لهذا القول.

قال عليه السلام: «الإحسان: أن تعبدَ اللهَ كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يـراك»؛[٣٦٩] بقوله[٣٧٠] كان المراد أنّه يجب أن تكون عبادة الله -تعالى- عبادة مشاهدةٍ فإن لم يكن هذا فلا أقلّ من أن يكون على وجهٍ تتيقّن أنّه يراك فالأوّل: مشاهدة والثاني: مراقبة.

ثمّ فسّر المراقبة بقوله: (**أي رعاية الباطن ملاحظة الحقّ؛ وهي للقب، ثمّ يزيد حتّى لا يبقى من صفات نفسه أثر فيخلع المحبوب عليه صفاته كما قال: «فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به»؛ فهذا هو الفناء في الوحدانيّة، والبقاء بالله.**

فيقول [واحد]:

أنا من أهوى ومن أهوى[٣٧١] أنا.

فهذا هو التجلّي وهو للروح.[٣٧٢])

فظهر أنّ الروح العلويّ في مرتبة كمال القوّة النظريّة، والعَمليّة يُسمّى "عقلًا"، وفي مرتبة الانشراح بنور الإسلام يُسمّى "صدرًا"، وفي مرتبة المراقبة، والمحبّة يُسمّى "قلبًا"، وفي مرتبة المشاهدة يُسمّى "سرًا"، وفي مرتبة التجلّي يُسمّى "روحًا" وقد جاء في الأدعية:

"اللّهمّ زيّن ظواهرَنا بخِدمتك، وبواطنَنا بمَعرفتك، وقلوبَنا بمُحبّتك، وأسرارَنا بمُشاهدتك، وأرواحَنا بمُعاينتك. [١٩٣ظ]

(**وهو إمّا تجلّي الصفات: قال عليه السلام: «تخلّقوا باخلاق الله»**)؛ أي لتكن أخلاقكم أخلاق الله -تعالى-

(**وهي إمّا صفات الفعل: كالخلق، قال الله**[٣٧٣] **-تعالى-: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ﴾ [المائدة، ١١٠/٥]**)

قال -تعالى- في سورة المائدة: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي﴾ [المائدة، ١١٠/٥]، وفي سورة آل عمران: ﴿أَنِّي

[٣٦٩] صحيح البخاري، الإيمان ٣٧؛ صحيح مسلم، الإيمان ١

[٣٧٠] ج ب م: يقول.

[٣٧١] ن – ومن أهوى، صح هامش.

[٣٧٢] ن: الروح.

[٣٧٣] ج – الله.

أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُون طَيْرًا بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [آل عمران، ٣/٩٤].

(والإحياء[٣٧٤] **قال -تعالى-:**[٣٧٥] ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوتَى بِإِذْنِي﴾ [المائدة، ٥/١١٠])

هذا في سورة المائدة، وفي آل عمران: ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [آل عمران، ٣/٩٤].

(والإِمَاتة كما نظر أبو يزيد -رحمه الله-[٣٧٦] **في مريدٍ لأبي تراب**[٣٧٧] **نَظر قهْرٍ؛ فصاح صيحةً، ومات.**

والرزق: كإطعام قومٍ كثير من طعام قليل.

أو صفات الذّات: كالوحدة، فيقول: ما في الوجود سوى الله.

والعلمِ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ [البقرة، ٢/٣١]، ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف، ١٨/٦٥].

والسمع: كما سمع سليمان قول النملة.

والبصر: كما أنّه -عليه السلام- يُبصِر من ورائه.

والحياة: كما للخضر، وإلياس.

والكلام: قال عليه السلام: «إنّ الحقّ لينطق على لسان عمر»[٣٧٨]

والقدرة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى﴾ [الأنفال، ٨/١٧]، وكما قلع عليّ -رضي الله عنه- باب خيبر.

[٣٧٤] معطوفه على قوله: "وهي إمّا صفات الفعل كالخلق"

[٣٧٥] م - قال تعالى، صح هامش؛ ج ب ن - قال تعالى

[٣٧٦] وهو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطاميّ (ت. ٢٣٤هـ/٨٤٨م)، وقد سبق ترجمته.

[٣٧٧] أبو تراب عسكر بن محمّد بن حسين النخشبيّ (ت. ٢٤٥هـ/٨٥٩م): أحد أعلام التصوّف في القرن الثالث الهجريّ، ومدينة نخشب من نواحي بلخ تسمّى أيضًا نسف. تُوفّي بطريق الحج فى البادية. وصحب أبا حاتم العطّار البصريّ، وحاتمًا الأصم البلخيّ؛ وحدث عن نعيم بن حمّاد، ومحمّد بن عبد الله بن نمير وغيرهما. وحدث عنه الفتح بن شخرف، ورفيقه أبو بكر بن أبي عاصم، ويوسف بن الحسين الرازي، وغيرهم. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغداديّ، ١٢/٣١٥-٣١٨؛ **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ١١/٥٤٥-٥٤٦؛ ذكره السلمي بأنّه «من جلة مشائخ خراسان، والمذكورين بالعلم، والفتوّة، والتوكّل، والزهد، والورع». **طبقات الصوفيّة** للسلميّ، ص ٥٤.

[٣٧٨] **بحر الفوائد** لأبي بكر الكلاباذيّ، ص ١٠١

والإرادة: قال -تعالى-: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾ [الإنسان، ٣٠/٧٦].

وأمّا تجلي الذّات:

إمّا بالربوبيّة: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧]،

وإمّا بالألوهيّة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ [الفتح، ١٠/٤٨]؛ وهذا أعلى التجلّيات.

فقوله: "نبيّ ينطق"؛ حمله قوم على هذا، وجوّزوه لأمّةِ محمّدٍ -عليه السلام- مع أنّ موسى -عليه السلام- لم يطقْه وهذا باطل؛ إذ لا يجوز تفضيلُ وليٍّ على نبيٍّ لا سيّما على مثل موسى -عليه السلام-.

فالصحيح ما قال في "العوارف"[٣٧٩] أنّه تجلّي الصفات؛ أي التخلّق بأخلاق الله.

فـ"نبيّ ينطق" يكون تجلّي صفة الكلام، كما قلنا: الحقّ ينطق على لسان عمر -رضي الله عنه-.[٣٨١]

(**وذلك رتبة في الوصول**)؛ وذلك إشارة إلى تجلّي الصفات.

(**فتارةً يشتاق إلى ما وراء ذلك؛ إذ منح الله -تعالى- غير متناهيةٍ، وتارةً يتسلّى بما منح فيكون[٣٨٢] ذلك وصوله الذي يسكن عنده نيران شوقه فبباعث الشوق**

القصود منه بـ"العوارف" هو كتاب عوارف المعارف - علم التصوّف - لشهاب الدين أبي حفص عمر بن محمّد بن عبد الله بن عمّويه القرشيّ البكريّ السهرورديّ البغداديّ (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٤م): صوفيّ، ويُعرف بشيخ الشيوخ، وهو مؤسس الطريقة السهروردية الصوفية. وصحب عمّه الشيخ أبى النجيب السهرورديّ ولازمه، وأخذ عنه الفقه، والتصوّف، قدم بغداد واستوطنها، وتفقّه على أبي القاسم الدوسيّ وعلى أبى حامد الغزاليّ. وحدث عنه ابن نقطة، وابن الدبيثي، وابن النجار، وابن النابلسيّ، وظهير الدين محمود الزنجاني تُوفّي ببغداد من تصانيفه: عوارف المعارف، وإرشاد المريدين ومجد الطالبين. تُوفّي ببغداد. انظر: **تاريخ بغداد للخطيب البغداديّ**، ١١٦/٥؛ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٤٥٦/٣-٤٤٨ وصفه الذهبي قائلًا: «الشيخ الإمام العالم القدوة الزاهد العارف المحدث شيخ الإسلام أوحد الصوفيّة». **سير أعلام النبلاء** للذهبيّ، ٣٧٣/٢٢.

[٣٨٠] **عوارف المعارف** لشهاب الدين أبي حفص عمر بن السهرورديّ، ص ٢٣٥

[٣٨١] ب م - رضي الله.

[٣٨٢] ب - ذلك إشارة إلى تجلّي الصفات فتارة يشتاق إلى ما وراء ذلك إذ مع الله -تعالى- غير متناهية وتارة يتسلّى بما منح فيكون؛ ن - إشارة إلى تجلّي الصفات فتارة يشتاق إلى ما وراء ذلك إذ مع الله -تعالى- غير متناهية وتارة يتسلّى بما منح فيكون، صح هامش.

[١٩٤و] **تستقرّ الصفات الموهوبة ولولاه لرجع قهقريّ،**[٣٨٣] **وظهرت صفات نفسه الحائلة بين المرء وقلبه.**[٣٨٤]

ومَن ظَنَّ من الوصول غير هذا فهو معترّض لمذهب النصارى.

وإشارات المشائخ في الاستغراق عائدة إلى تحقيق مقام المحبّة باستيلاء نور اليقين، وتحقيق حقّ اليقين[٣٨٥] **بزوال اعوجاج البقايا، وإماطة لوْث صفات النفس.**

ثمّ تجلّي الذّات إن جاز للأولياء، يجب تجويزه للأنبياء، فالذي سأله موسى عليه السلام؛ إنّما هو[٣٨٦] **الرؤية بعين الظاهر التي هي في الدنيا ممنوعة،**[٣٨٧] **والتجلّي للروح)**؛ هذه الكلمات نقلتُ من **العوارف**.[٣٨٨]

وقوله: «متعرّض لمذهب النصارى»؛ فإنّهم قائلون بالاتّحاد.

وقوله: «ثمّ تجلّي الذّات إن جاز للأولياء»؛ يعني اُختلف في أنّ تجلّي الذّات هل يجوز للأولياء أم لا؟

فصاحب **العوارف** اختار عدم جوازه لهم؛ لئلّا يلزم فضلهم على موسى.

ثمّ قال: إن جاز للأولياء فعلى هذا المذهب يجب أن يحمل حال موسى على منع الرؤية بعين الظاهر لا على منع التجلّي الذي هو للروح.[٣٨٩]

(**وفي "التعرّف":**[٣٩٠] «**إنّ بعض الصوفيّة ادّعوا الرؤية، وأطبق المشايخ على تضليله**».[٣٩١]

[٣٨٣] ن: قهقهري. | وفي المطبوع: القهقهري. **عوارف المعارف** لأبي حفص السهروورديّ، ص ٥٦٧.

[٣٨٤] لأكثر معلومات تفصيليّة انظر: **عوارف المعارف** لأبي حفص السهروورديّ، ص ٥٦٧.

[٣٨٥] ج – اليقين؛ م – اليقين، صح هامش.

[٣٨٦] ج – إنّما؛ م – إنّما هو، صح هامش.

[٣٨٧] ن: ممنوع.

[٣٨٨] **عوارف المعارف** لأبي حفص السهروورديّ، ص ١٧٠

[٣٨٩] **عوارف المعارف** لأبي حفص السهروورديّ، ص ٥٨٧.

[٣٩٠] المقصود منه بـ"التعرّف" هو كتاب "التعرّف لمذهب أهل التصوّف" -في علم التصوّف- لأبي بكر تاج الإسلام محمّد بن أبي إسحاق أبراهيم بن يعقوب البخاريّ الكلاباذيّ (ت. ٣٨٠هـ/٩٩٠م): محدّث، صوفيّ، مشارك في بعض العلوم، وهو من أهل بُخارى. تفقّه على الشيخ الإمام محمّد بن الفضل البخاريّ الكماريّ، وكان إمامًا أصوليًا. ومن تصانيفه: "**الأربعون في الحديث**"، و"**التعرّف لمذهب التصوّف**"، و"**فصل الخطاب**"، "**بحر الفوائد**" المسمّى بـ"**معاني الاخبار**"، وتوفّي ببخارى. انظر: **الأعلام** للزركليّ، ٢٩٥/٥؛ **معجم المؤلّفين** لعر رضا كحالة، ٢٢٢/٨

[٣٩١] **التعرّف لمذهب أهل التصوّف** للكلاباذيّ، ص ٤٤.

وأُختلِف في رؤية النبيّ -عليه السلام- ليلة المسرى؛ والجمهور على أنّه لم يره.

والبعض على أنّه رآه بقلبه لقوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم، ١١/٥٣]، والعلم عند الله.

ثمّ اعلم أنّ القسمة الأوّليّة على ثلاثة:[٣٩٢] نفس، وقلب، وروح على قسمة العالم الكبير كما مرت)؛ في تعديل مباحث "مالك يوم الدين" أنّ العالم ثلاثة: الظاهر وهو الجسمانيّ، ثمّ الباطن، ثمّ باطن الباطن؛ فاطلُبْه ثمّة.

فالإنسان أنموذج من العالم الكبير[٣٩٣] فوُضعت فيه تلك الثلاثة.

(فلهذا كشْف الملكوت،[٣٩٤] كما أخبر حارثة[٣٩٥] في مرتبة القلب.)

قال -عليه السلام- لحادثة:

«كيف أصبحت يا حارثة؟ قال: أصبحت مؤمنًا حقًّا، فقال: فإنّ[٣٩٦] لكل حقّ حقيقةً، فما حقيقة إيمانك؟ فقال: عزفت نفسي عن الدنيا، وأسهرت ليلي، واطْمَأنّ نهاري، وكأنّي أنظر إلى عرش ربّي بارزًا، وكأنّي أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون وإلى أهل النار يتضاغون، فقال عليه السلام: يا حارث عرفت فالزِمْ»[٣٩٧]

(وقال عليه السلام:

«لن يلج ملكوت السموات والأرض من لم يولد مرّتين».[٣٩٨]

[٣٩٢] ج - ثلاثة.

[٣٩٣] العالم الكبير: «ما فوق السموات، وقيل: هو ملكوت السموات، وقيل: هو القلب، والجمهور على أنّ العالم الكبير هو عبارة عن السموات، والأرض وما بينهما.

العالم الصغير: هو ما تحت السموات، وقيل: هو ملكوت الأرض، وقيل: هو النفس، والعالم الكبير هو القلب، والجمهور على أنّ العالم الصغير هو الإنسان». **المعجم الشامل** لعبد المنعم الحفني، ص ٥١٥.

[٣٩٤] الملكوت: «هو عالم الغيب المختص بالأرواح، والنفوس». **التعريفات** للجرجاني، ص ٢٩٦.

[٣٩٥] الحارث بن مَالك الأنصاريّ: وهو صحابيّ، لا نعرف المعلومات الكثيرة في حياته. وروى عنه زيد السلميّ، وغيره، وروى حديثه ابن المبارك في الزهد عن مَعْمَر عن صالح بن مِسْمار. انظر: **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني، ٥٩٤/١؛ **أسد الغابة** لابن الأثير، ص ٢١٩

[٣٩٦] ج - فإنّ.

[٣٩٧] **المعجم الكبير** للطبراني ٣٠٢/٣؛ **المصنّف** لابن أبي شيبة ٦٢٢/١٥

[٣٩٨] لم يوجد هذا في مصادر الحديث ولكن يذكر في بعض التفاسير ومصادر التصوّف وينسب إلى عيسى عليه السلام. انظر: **عوارف المعارف** لأبي حفص السهروردي، ص ٩٦.

فالثانية ولادة القلب، لكنّ في كلّ واحدٍ أطوارًا[٣٩٩] لآخِر كلّ مرتبةٍ وطورٍ امتزاجٌ، واشتباكٌ بأوّل ما فوقه بحيث لا يكاد يتميّز.) [١٩٤ظ]

يقول: إنّ بالقسمة الأولى هنا ثلاث مراتب: عالم الظاهر، والمتوسّط وهو القلب، والروحانيّ المحض، ولكلٍّ أطوارٌ:

فالأوّل: أطواره الحسّ،[٤٠٠] والعقل، والصدر.[٤٠١]

والثاني: -سيأتي- إنّ له سبع طبقات فهي أطواره.

والثالث: أطواره تجلّيّات الصفات، والذّات فآخرُ كلِّ مرتبةٍ من تلك[٤٠٢] الثلاثة له امتزاج، واشتباك بأوّل[٤٠٣] ما فوقه.

فآخر العالم الظاهر له امتزاج بأوّل المتوسّط، وآخر المتوسّط له امتزاج بأوّل العالم الروحانيّ، وكذا لآخر كلّ[٤٠٤] طورٍ امتزاجٌ بأوّل طورٍ فوقه.

(قال -تعالى-: ﴿وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ﴾ [المطفّفين، ٢٧/٨٣].)

قال الله[٤٠٥] -تعالى- في سورة المطفّفين: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢٢) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ (٣٢) تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (٤٢) يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ (٥٢) خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (٦٢) ﴿وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ (٧٢) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ [المطفّفين، ٣٨/٢٢-٩٢].

فالأبرار يسقون من رحيقٍ مَزَجَ به من عينٍ أرفع وهي التسنيم: وهو العين التي يشرب بها المقرّبون؛ فثبت[٤٠٦] إنّ المقام الأدنى له امتزاج بالأعلى، وفيه شمة ممّا فوقه اشتاق[٤٠٧] إلى ما فوق ولا يقنع بالأدنى.

[٣٩٩] ج م ن: أطوار.

[٤٠٠] ب: الحسن.

[٤٠] ب: والصدق.

كلّ.

[٤٠٣] ج - بحيث لا يكاد يتميّز الثلاثة له امتزاج، واشتباك بأوّل.

م - كلّ.

[٤٠٥] ج - الله.

[٤٠٦] ن: وثبت.

[٤٠٧] ج: ليشتاق.

(فله استقرار لمقام إلّا وفيه حال من الأعلى فصاحب المقام مَن مَلِكَه، وصاحب الحال من مَلَكَتْه فالعين التي يشرب بها عباد الله يفجّرونها مقامهم[٤٠٨] وهم يسقون من عين أرفع فذلك حالهم.)

ففي سورة هل أتى:[٤٠٩] ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان، ٦/٦٧]، ثمّ قال: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا﴾ [الإنسانن ٧١/٦٧]، فالعين الأولى مملوكة لهم حيث يشربون منها ويفجّرونها؛ لكنّهم يسقون من عين أرفع، فالأولى بمنزلة المقام، والثانية بمنزلة الحال.

(فمن أطوار الأولى: الحسّ،[٤١٠] والعقل، وكذا الصدر إلاّ أنّ فيه شمة من مرتبة القلب.

شعر:[٤١١]

أشمّ منك نسيمًا لست أعرفه[٤١٢]

والسرّ[٤١٣] من مرتبة القلب، وفيه شمة من الروح.)

(فإنّ مرتبة الروح هي[٤١٤] التجلّي، وفي مرتبة السرّ لم يصل إلى ذلك فهو العالم المتوسّط إلّا أنّه آخر ذلك العالم، وفيه شمة[٤١٥] من التجلّي حتّى قال عليه السلام: «أن تعبدَ اللهَ كأنّك تراه»؛ هذا هو المشاهدة. وفيها[٤١٦] شمة من التجلّي [١٩٥و] فلهذا[٤١٧] ذكر بلفظ: **كأنّ**.)

ب – مقامهم، صح هامش.

يعني سورة الأنسان.

ب: الحسن.

ج ب م – الشعر.

٤١٢ **ديوان الشريف الرضي** لمحمّد بن أحمد الحسين الرضيّ الموسويّ، ٣٤٥/٢.

٤١٣ ب – السرّ، صح هامش.

ب م: هي.

٤١٥ ن + ذكر بلفظ كان وقد ذكر القلب وأريد.

ب م: فيهما.

ب – شمة من التجلّي حتّى عليه السلام: «أن تعبد الله كأنّك تراه» هذا هو المشاهدة وفيها شمة من التجلّي فلهذا.

(وقد ذكر القلب، وأُريد الأعلى ممّا ذكرنا كما، في قوله -تعالى-؛ «ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن»[٤١٨])؛ فهذا أعلى من العالم المتوسّط فالمراد به ـ والله أعلم ـ الروح.

(وقد قيل: للقلب سبع طبقات:

الصدر: وهو محلّ الإسلام، ومحلّ الوساوس.

ثمّ القلب: وهو محلّ الإيمان.

ثمّ الشَغَاف:[٤١٩] وهو محلّ محبّة الخلق،[٤٢٠] وهي لا يتجاوزه ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ [يوسف، ٣٠/١٢].

ثم[٤٢١] الفؤاد:[٤٢٢] وهو محلّ رؤية الحقّ ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم، ١١/٥٣].

ثمّ حَبَّة القلب: وهي محلّ محبّة الحقّ.

ثمّ السويداء:[٤٢٣] وهي محلّ العلوم الدينيّة.[٤٢٤]

ثمّ مُهْجَة[٤٢٥] القلب: وهي محلّ تجلّي الصفات.[٤٢٦]

ففي الكافر بواطنه مختومة؛ خَتَمَ اللهُ على قلوبهم فلا يدخل فيها نور الله.

وظهر أنّ للإيمان شعبًا؛ ولها فروع، ثمّ له نورٌ، وورد: كالأنوار[٤٢٧] والواردات، ثمّ ثمرات مع قشور: كالمشاهدات.

[٤١٩] الشَّغَافُ: «بالفتح غلاف القلب، وهو جلدة دونه كالحجاب، يقال: شَغَفَهُ الحب أي بلغ شغافه». **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ «شغف».

[٤٢٠] ج: القلب.

[٤٢١] ج – ثمّ؛ م – ثمّ، صح هامش.

[٤٢٢] ب: والفؤاد.

[٤٢٣] ب – السويداء، صح هامش.

[٤٢٤] م – الدينيّة، صح هامش؛

[٤٢٥] المُهْجة: دم القلب، ولا بَقَاءَ للنّفس بعد ما تُراقُ مُهجتُها. وقال غيره: مُهجة كل شيء: خالصُه. **تهذيب اللغة** للأزهريّ. «مهج».

[٤٢٦] لأكثر التفصيل في مسألة طبقات القلب انظر: **الكلّيّات** للكفويّ، ص ٧٠٤.

[٤٢٧] ج: بالأنوار.

ثمّ تلطّف[٤٢٨] القشور حتّى يبلغ إلى اللبّ الخالص: كتجلّيّات الصفات والذّات.)

هذه مراتب عروج الروح، فلمّا فرغ منها أخذ في بيان مراتب النفس.

فقال: (**ثمّ للنفس مراتب: يكون "أمّارة"، ثمّ "لوّامة"، ثمّ "مطمئنّة"، ففي مرتبة القلب "لوّامة"، وقبلها "أمّارة"، وبعدها "مطمئنّة"**

فإنّها إذا وصل إليه روح من المقام الأعلى لاَمَتْ نفسها، وحنّت، واشتاقت إلى المقام الأعلى: [شعر]

أحنّ وللانضاء بالغور حنّة إذا ذكرت أوطانها بربى نجد[٤٢٩]

فإذا وصلت إليه اطمأنّت، وزاد البعض "مُلْهَمة" من قوله -تعالى-: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس، ٨/٩١]، ولكلٍّ وجهٌ)؛ أي لكلّ واحد من الأمرين وجه، والأمران جعل مراتبها ثلاثًا، وجعل مراتبها أربعًا.

(**فالله -تعالى- ثلّث مراتب الإنسان؛ وهي أصحاب الشمال، واليمين، والسابقون**[٤٣٠])؛ فهذا وجه أنّ مراتب النفس ثلاث.[٤٣١]

(**وتارةً ثلاث طبقات المصطفَين، وقال: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [فاطر، ٣٢/٣٥].**)

أوّل الآية: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ الآية، [فاطر، ٢٣/٥٣].

(**وثلّث مراتب النور؛ وهي المشكاة، والزجاجة، والمصباح فيجب أن يكون فوق نفس الكافر ـ وهي الأمّارة ـ ثلاث مراتب، فالمُلهِمة دون اللوّامة؛ لأنّ المراد بالإلهام: التعليم.** [١٩٥ظ]

فاللّوم لا يكون إلّا بعد العلم وهو بعد التعليم؛ لكن العلم يكون بلا لوْمٍ فاللوم أخصّ.

[٤٢٨] م - تلطّف، صح هامش.

[٤٢٩] معجم الأدباء لشهاب الدين ياقوت الحمويّ، ٢٣٦٣/٥.

[٤٣٠] ب - واحد من الأمرين وجه، والأمران جعل مراتبها ثلاثًا، وجعل مراتبها أربعًا فالله -تعالى- ثلّث مراتب الإنسان وهي أصحاب الشمال، واليمين، والسابقون، صح هامش.

[٤٣١] ن: ثلاثة.

وإن أُريد إلهام الخواصّ وهو لا يكون إلّا بعد الاطمئنان؛ كان الملهمة مطمئنّةً، وبقي ما بين الأمّارة، واللوّامة خاليًا.[٤٣٢]

وذكْر الإلهام مع التزكية، والتدسية يؤيّد ما قلنا، وأيضًا إلهام الخواصّ للروح لا[٤٣٣] **للنفس.)**

اعلم أنّ في **مرصاد العباد**[٤٣٤] جعل الملهمة فوق اللوّامة تحت المطمئنّة.[٤٣٥]

ففي المتن زيّف هذا بأنّ المراد بقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس، ٨/١٩]: التعليم،[٤٣٦] لا إلهام الخواصّ.

والتعليم قبل اللوم؛ لأنّه لو كان المراد إلهام الخواصّ وهو لا يكون إلّا مع الاطمئنان؛ فالملهمة تكون مطمئنّة فبقي بين النفس الأمّارة واللوّامة خاليًا فلا يكون مراتب النفس أربعًا؛[٤٣٧] بل ثلاثًا؛[٤٣٨] أمّارةً، ولوّامةً ومطمئنّةً، فالمُلهِمة تكون هي المطمئنّة.

ثمّ قال بعد ذلك: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس، ١١.٠١/١٩]؛ فمع الإلهام ذَكَرَ التزكية، والتدسية فعُلم أنّ المراد بالإلهام: التعليم، لا إلهام الخواصّ؛ لأنّه لا يكون مع التدسية، وأيضًا إلهام الخواصّ للروح لا للنفس، فلا يُراد إلهام الخواصّ؛ فالمراد التعليم وهو قبل اللوم.

(فالسلوك ترقّي النفس إلى الاطمئنان وهو مقام الرضاء.

---

٤٣٢ ج ب م: خِلْوًا.

ب – لا، صح هامش.

٤٣٤ المقصود منه بـ"مرصاد العباد" هو كتاب "**مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد**" في علم التصوّف. وهذا لأبي بكر نجم الدين عبد الله بن محمد بن شاهاور الأسديّ الرازي (ت. ٦٥٤هـ/١٢٥٦م): صوفيّ، مفسر، وُلد بخوارزم، أصبح تلميذًا لنجم الدين كبرى، ولازمه، وجمع دروس شيخه نجم الدين كبرى في كتاب مرصاد العباد، ودرس ايضًا على يد جلال الدين الروميّ فأصبح مريدًا له. وتُوفي ببغداد. ومن آثاره: "**مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد**"، و"**منارة السائرين**"، و"**سلوك أرباب النعم**"، و"**تحفة الحبيب**"، و"**حسرة الملوك**" انظر: **معجم المؤلّفين** لعر رضا كحالة، ١٢٢/٦؛ **الأعلام** للزركليّ، ١٢٥/٤

مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد لأبي بكر نجم الدين محمد بن شاهاور الرازي، ص ٢٥٤

– التعليم، صح هامش.

ج: أربعة؛ م – أربعًا، صح هامش.

٤٣٨ ج: ثلاثة.

قال -تعالى-: ﴿رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر، ٢٨/٨٩]، وهذا عند الوصول إلى تجلّي الصفات؛[439] **فهذا ما قبل**[440] **أن**[441] **يصل النفس إلى مرتبة القلب والقلب إلى مرتبة الروح)**؛ أي يصل النفس من العالم الأدنى إلى العالم[442] المتوسّط، والقلب من المتوسّط إلى أوائل العالم الروحانيّ؛ أي تجلّي الصفات.

وقد مرّ في طبقات القلب أنّ مهجة القلب: محلّ تجلّي الصفات، ثمّ تجلّي الذّات مخصوص بالروح.

(**فينتهي سلوك النفس)**؛ أي عند وصول السالك إلى مرتبة تجلّي الصفات.

(**ولا نهاية لعروج الروح كما مر)**؛ قد مرّ في نقل كلمات "العوارف": أنّ منح الله -تعالى- غير متناهية.[443]

(**فعِلْم اليقين وهو لأهل المراقبة، وصل إلى عين اليقين وهو لأهل المشاهدة، ثمّ إلى حقّ اليقين وهو لأهل التجلّي.**

[١٩٦و] **ثمّ هؤلاء القوم: إمّا سالك لم يشرّف بالجذبة، وهو الذي قطع الطريق، وعبر على المقامات، والأحوال، واطمئنّت نفسه؛ لكن لم يُفتح عليه باب من المشاهدة.**

وإمّا مجذوب غير سالك، وهو مَن رُفع عن قلبه شيء من الحجاب؛ لكن لم يأخذ في طريق المعاملة.

وإمّا سالك مجذوب، وهو سالك فُتح له ذلك الباب.

وإمّا مجذوب سالك وهو من اِسْتَنَار قلبُه بأنوار المشاهدة، ثمّ فاض من باطنه على ظاهره، وجرى عليه صور المجاهدة، والمعاملة من غير مكابدةٍ لامتلاءِ قلبه بالمحبّة؛ فأجاب[444] **قالبُه قلبَه بالعمل؛ قال الله -تعالى- ﴿ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر، ٢٣/٣٩]، فالأوّلان لا يُقتدى بهما؛ بل هذان، والرابع أقوى، وهو طريق الأنبياء، والمحبوبين من الأولياء.**

[439] ج: التجلّيّات.
[440] ج م: قيل.
[441] ج م - أن؛ ن - أن، صح هامش.
[442] ب م - العالم.
[443] عوارف المعارف لأبي حفص السهرورديّ، ص ٥٦٩.
[444] وفي هامش ب: انقاد.

وفي الحقيقة لا سلوك إلّا بعد الجذبة؛ إذ التوفيق نوع منها إلّا أنّه أضعف من الجذبة، والعناية[٤٤٥] **من تلك الجذبة المخصوصة)؛** فهنا تبيّن أنّ التوفيق أيضًا نوع من الجذبة، والعناية بقوله:

(**فإن سرتَ بنفسك فهي في غاية الصعوبة والامتناع؛ لأنّ العمر قصير، والوقت ضيّق ولإفراغِ عن أداء الفرائض ما دام الفرائض على الذمّة لا اعتبار للنوافل.**

فإن الفرائض غير مقتصرة على الصلاة الخالية عن الحضور أين أنت عن التوبة النصوح، واتّقاء الله -تعالى- حقّ تقاته، والصبر، والتوكلّ والرضاء، والاستقامة كما أمرت التي شيّبت[٤٤٦] **النبيّ عليه السلام؟)**

أصبح النبيّ -عليه السلام- وفي مَحاسنه شعرات بِيضٌ فقال: «شيّبتْني سورة هود؛ فاستقمْ كما أُمِرتَ»[٤٤٧]

(**والصدق، والإخلاص، والاحتراز عن الشرك الخفيّ؛ لكنّ بعنايته جميع ذلك سهل.**

فلا حَوَمَان[٤٤٨] **حول هذا الفناء إلاّ**[٤٤٩] **بالفناء، ولا سلوك في بوادي القدم إلّا بعدم القدم أو قدم العدم، ولا طيران في جوّ النجاح إلّا بقصّ الجناح، ولا نصاب أتمّ من الفقر، ولا حيلة كترك الحيلة، وإلقاء زمام الأمر إلى الله -تعالى- ، وإخلاء الباطن عمّا سواه، والالتجاء، والإنابة إليه حتّى يهدي السبيل فيجعل حينئذ كلّ شيء طريقًا إليه كما قيل: «ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت**[٤٥٠] **الله فيه».**[٤٥١] **ولا يُراد بهذا الحلولُ.)**

[٤٤٥] ج م - من الجذبة والعناية

[٤٤٦] ب م: شيّب.

[٤٤٧] سنن الترمذيّ، تفسير القرآن ٥٧؛ المعجم الكبير للطبرانيّ ١٤٨/٦؛ المصنّف لابن أبي شيبة ٥٥٢/١٥.

[٤٤٨] حَوَمَان: هو الدَوَرَان، يقال: حَوَمانُ الطائر حولَ الماء والوَحْشيّ حول الشيء. لسان العرب لابن منظور. «حوت».

[٤٤٩] ب: لا

[٤٥٠] ب + صنع.

[٤٥١] التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، ص ٦٤؛

يجب أن يحمل على هذا المعنى[٤٥٢] وهو أنّ ما رأيت شيئًا إلّا ورأيتُ صنعَ الله فيه؛[٤٥٣] فذلك الصنع أَوْصَلَني إلى[٤٥٤] مشاهدة الربّ[٤٥٥] الصانع. [١٩٦ظ]

(فحينئذٍ الخلوة، والصحبة سواء فلا يكن أُنْسك بالخلوة أو بالصحبة.

فإنّ الأنس بأحديهما يقطع حظّك عن الأخرى؛ فإنّ لكلّ[٤٥٦] واحدة منهما[٤٥٧] منافعَ، ومضارّ فبعنايته يصير كلّ واحد لك؛ لكن[٤٥٨] لا عليك فإنّك إذا صرت[٤٥٩] مُخلَصًا، تصير مُخلِصًا ولا تعمل عملًا في الخلوة، وغيرها إلّا طلبًا لمرضاته.)

المُخلَص الأوّل بفتح اللام؛ وهو من جَعَلَه الله خالصًا لنفسه، والمُخلِص الثاني بكسر اللام ـ؛ وهو من يعمل لله -تعالى-

(فإنّ المشهور أنّ صحبة الأشرار أضرّ الأشياء،[٤٦٠] فيكون أنفع الأشياء بأن تكون مع الله بباطنك ملتجيًا إلى الله مستعيذًا به منهم، ومن شرّهم خائفًا أن يقع فيما وقعوا شاكرًا لله على أنْ عَصَمَك عمّا ابتلاهم به، مراقبًا عصمة الحقّ في كلّ لحظة إذ لولاها؛ لكنتَ من المحضَرين)؛ أي من الذين أحضروا للعذاب.

(ومن أراد أن يتمتّع من صحبة المحبوب غاية التمتّع فليصحَبْه في قوم غافل[٤٦١] عن محبّته ليجد جوامع قلبه معرضة عن الغير متوجّهة إلى المحبوب، وجوامع قلب المحبوب متوحِّشة منهم مستأنسة به فأيّ لذّة مثل هذا.

ثمّ إذا كنت صادقًا ولا يبدو لك ما هو أثر الرياضة من السوانح فلا تحزن فإنّ أجرك على الله، وتلك السوانح زَادُ الطريق، والسير بلا زادٍ أفضل، وإذا بَدَت فلا تتّكل عليها)؛ أي لا[٤٦٢] تعتمد عليها

[٤٥٢] ج – المعنى.
[٤٥٣] ب ن – ولا يراد بهذا الحلول يجب أن يحمل على هذا المعنى وهو أنّ ما رأيت شيئًا إلاّ ورأيت صنع الله فيه.
ج – إلى، صح هامش.
ج م ن – الرب.
[٤٥٦] ن: بكلّ.
ج: منها.
ج – لكن.
[٤٥٩] ب – صرت، صح هامش.
ب – الأشرار أضرّ الأشياء، صح هامش.
ج م ن: غافلين.
– لا.

(ولا تَعُدّها شيئًا فإنّ الإلْمام بها يمنع السير، ثمّ اجعل متابعة الشرع، والتجافي عن دار الغرور علامةً لدخول نور الله في القلب؛ فأن لم تجد تلك العلامة فليس إلّا هو أخسّ[٤٦٣] النفس، ووساوس الشيطان، وعليك أن لا تغفل عن ذكره ساعةً، وعن فكرٍ ما يجلب محبّته في باطنك[٤٦٤] حتّى يتمكّن محبّته في باطنك فحيينئذٍ يسهل الأمر، ويطيب المجاهدات كما مرّ في المجذوب السالك.

وأصل الباب قطع عروق العوائق بتهيّج الوجد بأيّ طريقٍ كان: كالسماع، وعشق المخلوق فإنّه يجمع الهموم في همّ واحد.

[١٩٧و] **ثمّ العشق المجازيّ قنطرة الحقيقيّ، ثمّ قاطع العوائق لا يُبالي[٤٦٥] بحُرمته)**؛ أي الشيء[٤٦٦] الذي يقطع العوائق لا يضرّ حرمته **(كغسل الدمّ بالبول، ثمّ غسل البول بالماء سهلٌ)**؛ أي إذا أردتَ أن تُزيل أثرَ الدمّ عن الثوب، والماء لا يُزيله، والبول يُزيله؛ فاقلعْه[٤٦٧] بالبول وإن كان نجسًا، ثمّ اغسلْ البول بالماء؛ فأنّه سهل فكذا هاهنا.

(ولا شيء لجلب المحبّة، وقطع العروق بتهيّج الوجد[٤٦٨] موافقًا للشرع: كذكر "لا إله إلّا الله" بالشرائط المشهورة؛ وهو طريق الجنيديّة المبنيّة على عشرة أمور):

١- تقليل الغذاء، ٢- دوام الوضوء، ٣- دوام الصوم، ٤- دوام السكوت، ٥- دوام الخلوة، ٦- دوام الذكر، ٧- دوام ربط القلب بالشيخ واستفادة علم الواقعات، ٨- دوام[٤٦٩] نفي الخواطر، ٩- دوام ترك الاعتراض على الله في كلّ ما يرد عليه، وترك السؤال منه من جنّة أو تعوّذ من نار، ١٠- ترك الاختيار، وإفنائه في اختيار الشيخ. هذا ما قال الشيخ نجم الدين الكبري قدس الله روحه.

(قال صاحب "العوارف":

م: أجيس؛ ن: أجسّ.

م - في باطنك، صح هامش؛ ب ن - في باطنك.

تبالي.

ب م ن: العشق.

ب - فأقلعه، صح هامش؛ ن: فاقطعه.

ج - بتهيّج الوجد؛ م - بتهيّج الوجد، صح هامش؛ ب ن - بتهيّج الوجد.

ج - دوام، صح هامش.

ج: سرّه. | **فوائح الجمال وفواتح الجلال** لأبي الجناب نجم الدين الكبرى، ص ١٢٤-١٢٥

«أربعة أمور هي في الولادة المعنويّة كالأركان الأربعة في الولادة الطبيعيّة؛ وهي: الإيمان، والتوبة، والزهد، وتحقيق العبوديّة بدوام العبادات القلبيّة والقالبيّة، وتمام هذه الأربعة بأربعة أخرى؛ هي قلّة الطعام، والكلام، والمنام وصحبة الأنام».[٤٧١]

ولنذكر شيئًا ممّا يسنح للسيّار في الطريق:

منه الخواطر: فخاطر النفس يدعو إلى مشتهياتها، وخاطر الشيطان يرى المعاصي في صور[٤٧٢] الطاعات، ويدعو إلى مرآة الخلق، ومرآة نفسه؛ وهي العُجب وهما "شرك خفيّ ولا شيء في إحباط العمل أقوى منه.

وخاطر النفس[٤٧٣] أسهل معرفةً وأشدّ امتناعًا؛ وخاطر الشيطان على العكس فإنّه أدقّ لكنّ سلطنة النفس أقوى.

قيل: الشيطان[٤٧٤] يدخل من كلّ باب، إلاّ من[٤٧٥] باب الإخلاص فالزمْ الإخلاص يُغنيك عن كثرة العمل.)

اعلم أنّ للشيطان دقائقَ حيلٍ لا يمكن وصفها فإنّه إذا أراد أن يُوقع في الرياء يقول إظهار الطاعة مُرغّب للغير، ودالّ على الخير.

ويقول محبّة ثناء الناس حسنٌ أَلَا يُرى أنّ الخليل صلوات الله عليه قال: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء، ٤٨/٦٢].

ويقول أيضًا كثرة الطاعة نعمة الله -تعالى- ، وقد قال -تعالى-: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى، ١١/٣٩].

[١٩٧ظ] فيجب أن يعلم السائر أنّ لكلّ واحدٍ من الإخفاء والإظهار أَوَانٌ؛[٤٧٦] فالإظهار، والترغيب حظّ المنتهي المكمِّل لا حظّ المبتدي المستكمِل.

عوارف المعارف لأبي حفص السهرورديّ، ص ٠

م: صور.

– وخاطر النفس.

م – على العكس فإنّه أدقّ لكنّ سلطنة النفس أقوى قيل: الشيطان، صح هامش.

– من.

[٤٧٦] ن: أمران. | الأَوَانُ: هوالحِينُ، والجمع: آوِنَةٌ، مثل: زمان وأزمنة. **مختار الصّحاح** لأبي بكر الرازيّ «أون».

فإذا أخفى العامل[٤٧٧] عمله يأتي الشيطان، ويوسوسه إنّك من المُخلِصين[٤٧٨] حيث أخفيت طاعتك عن الخلق فيُوقعه في العُجب، وهو شرّ من الرياء.

فإنّ الخلاص عن[٤٧٩] الرياء أسهل من الخلاص عن رؤية عمله؛ فملاك الأمر أوّلًا قطع النظر عن الخلق،[٤٨٠] وعن رؤيتهم، وعدم رؤيتهم وأن لا يكون عملك إلّا لله سواء رآه[٤٨١] غيره أم لا، وإن وقع في خاطرك عند ذلك رؤية الإخلاص يجب نفيها، والتعوّذ بالله ليُنجيك عن الرياء، والعجب.

(وخاطر المَلَك يدعو إلى الطاعة، وكذا[٤٨٢] خاطر القلب إلاّ أنّ ذلك مع سكينة وهذا مع وجْدٍ وهيجانٍ، وخاطر الحقّ هو العلم اللّدُنيّ[٤٨٣] وأمر كن فيكون؛ وهو يعلو ولا يُعلى.

ومنه: ما ينكشف على السيّار فينكشف عليه وجوده وهو ظلمة شديدة؛ فيصفو قليلًا قليلًا[٤٨٤] حتّى يبدو كالغيم الأسود فإن استعلى عليه الشيطان كان أحمر، فإن صفى صار أبيض: كالمُزْن،[٤٨٥] والنفس تبدو في لون الزرقة: كالسماء، وله نبعان كنبعان الماء فإن استعلى عليها[٤٨٦] الشيطان يكون كعين من ظلمة، ونار، ثمّ يصفو قليلًا قليلًا والشيطان[٤٨٧] نار[٤٨٨] غير صافية، وقد يُرى كزنجيّ يصول[٤٨٩] عليك فحينئذ استعذ بالله منه.

م: العاقل.

[٤٧٨] ب - المخلصين، صح هامش.

من.

من الخلاص عن رؤية عمله فملاك الأمر أوّلاً قطع النظر عن الخلق.

- رآه.

[٤٨٢] ج - وكذا.

[٤٨٣] العلم اللّدنيّ: «من قوله -تعالى- ﴿وعلّمْناه من لدُنّا علمًا﴾ [الكهف ٦٥/١٨]؛ والمقصود بذلك وليّ الله الخضر حيث علمه من الله -تعالى- من غير واسطة ملك، ونبيّ وبالمشافهة والمشاهدة. وقيل: العلم اللدنيّ هو المعرفة بذات الله -تعالى- وصفاته علمًا يقينيًا بالمشاهدة والذوق». **المعجم الشامل لعبد المنعم الحفني**، ص ٥٥٩.

- قليلا.

[٤٨٥] والمُزْنُ: السحاب عامةً، وقيل: السحاب ذو الماء، واحدتُه مُزْنةٌ، وقيل: المُزْنَةُ السحابة البيضاء، والجمع مُزْنٌ. **لسان العرب** لابن منظور. «مزن».

[٤٨٦] ج: عليه؛ م - عليها، صح هامش.

- كعين من ظلمة، ونار، ثمّ يصفو قليلاً قليلاً والشيطان.

[٤٨٨] ن: نارًا.

[٤٨٩] صال: صالَ على يَصُول، صُلْ، صَوْلاً وصَوَلانًا، فهو صائل؛ صال فلانٌ على خصمه: سطا عليه، وقهره؛ صَالَ الأَسد على الفريسةِ: وَثَبَ عَلَيْهَا. **معجم اللّغة العربيّة المعاصرة** لأحمد مختار. «صول».

وقد يبدو نار صافية مع انشراح صدر؛ فهي نار الذكر فيفني الأجزاء الغير الصالحة، ويبقى الصالحة.

ففي إفناء كلّ من العناصر يظهر ما يدلّ عليه كالسير في البوادي، والعبور على المياه، ونحوها.

وكذا في قطع المنازل العلويّة تبدو سموات، وما فيها، ويظهر صفات النفس في صور حيواناتٍ مخصوصةٍ بها فإذا غلبتْ عليك أو غلبتَ عليها فذلك غلبة تلك الصفات أو مغلوبيّتها.

والدنيا، ورذائل الصفات تبدو في صور الجِيَف، والنجاسات، وكلّ ما سمعته من تعبير الرؤيا فهنا يعبّر في نفس السيّار لا خارجًا عنه.)

فإنّ الرائي إذا رأى في المنام قتل حيّةٍ فالمعتِبر يقول: تظفر على عدوّك، فهنا يُقال: تظفر على نفسك فإنّها أعدى عدوِّك.

(والأنوار السفليّة كسبيّة، والعلويّة موهبيّة.

والشمس: هي الروح، والقمر:[٤٩٠] القلب، والأهلّة، والبدر: مراتبه، والنجوم أنوار الإسلام في الصدور.[٤٩١] [١٩٨و]

وبإزائها من السفليّات المشاعل،[٤٩٢] والشموع،[٤٩٣] والسُرُج[٤٩٤])؛ فالمشاعل أنوار كسبيّة للروح، والشموع أنوار كسبيّة للقلب، والسُرُج أنوار كسبيّة في الصدر.

(وقد تكون[٤٩٥] الأنوار أنوار الوضوء، والطاعات، وقد بدأ لبعض أصحابنا)؛ أي من مريدي الشيخ الحسن البلغاري قدّس الله روحه **(نور الوضوء كهيئة النارنج[٤٩٦] يسعى بين يديه.**

– القمر.

[٤٩١] م: الصدر.

[٤٩٢] المشاعل: الشُّعْلةُ من النار واحدة الشُّعَل والمَشْعَلةُ واحدة المشَاعِل وأشْعَل النار في الحطب أضرمها فاشْتَعلَت هي؛ أي أضطرمت واشْتَعَل رأسه شيبًا. **مختار الصحاح** لأبي بكر الرازيّ «شعل».

[٤٩٣] الشموع: شَمْع، شَمَع جمعه: شُموع، والمفرد: شَمْعة: مادّة دهنيّة على هيئة قضيب تتوسَّطه فَتِيلة، يُستضاء بها. **معجم اللغة العربية المعاصرة** لأحمد مختار. «شمع».

[٤٩٤] السِّراجُ: المصباح الزاهر الذي يُسْرَجُ بالليل، والجمع سُرُجٌ. **لسان العرب** لابن منظور. «سرج».

[٤٩٥] ن: يكون.

[٤٩٦] النارنج: شَجَرَة مثمرة من الفصيلة السذابيّة دائمة الخضرة تسمو بضعَة أمتارٍ، أوراقها جلدية خضر لامعة لها رائحة عطريّة، وأزهارها بيض عبقة الرّائحة تظهر في الرّبيع والثَّمرة لبية، تعرف كذلك بالنارنج عصارتها حمضية مرّة،

وقد تكون[٤٩٧] الوقائع مقاميّة، واستعداديّة؛ فقد يُرى في أوّل السير المقام العالي الذي يصل إليه[٤٩٨] بعد طول المجاهدات فلا ينبغي للسيار أن يغترّ به،[٤٩٩] والفرق[٥٠٠] بينهما إنّ المقاميّة[٥٠١] مرتبة مضبوط لا الاسعداديّة.)

فإنّ الوقائع إذا كانت مقاميّة تبدو أوّلًا ما يدلّ على قطع الخطوط الترابيّة، ثمّ المائيّة، ثمّ الهوائيّة فيرى الطيران في الهواء، ثمّ الناريّة فيرى النيران، ثمّ يرى المنازل العلويّة.

فإنّه[٥٠٢] ثـمّ[٥٠٣] إذا رأى[٥٠٤] شيئًا[٥٠٥] من المنازل العلويّة، ثمّ بعد ذلك يرى[٥٠٦] ما يدلّ على أنّه في قطع الخطّ المائيّ دلّ على أنّ رؤية المنزل العلويّ لم تكن مقاميّة؛ بل استعداديّة؛ أي السائر مستعدّ لأن يصل إلى ذلك المقام عند طول المجاهدات.

(وقد يُرى العناصر، والعلويّات لا بحسب المقام؛ بل بحسب المناسبة.

فقد جاء في الأخبار أنّ ثلاث مئةٍ من الأولياء على قلب آدم، وأربعين على قلب موسى، وسبعة على قلب إبراهيم، وخمسة على قلب جبرائيل، وثلاثة على قلب ميكائيل، وواحد على قلب إسرافيل، فإذا قُبض هذا[٥٠٧] انتقل واحد من الثلاثة إلى مقامه، ومن الخمسة إلى الثلاثة، وهكذا حتّى انتقل واحد من العوامّ إلى الثلاثمئة.

وتستعمل أزهارها فِي صنع ماء الزهر وفي زَيت طيار يسْتَعْمل في العطور وقشرة الثَّمرة تسْتَعْمل دَواء. **المعجم الوسيط** لإبراهيم مصطفى وآخرين. «نارنج».

يكون.

- إليه، صح هامش.

- بعد طول المجاهدات فلا ينبغي للسيار أن يغترّ به.

- الفرق، صح هامش.

٥٠١ ج: المقام.

٥٠٢ ج - فإنّه.

٥٠٣ ب م ن - ثمّ.

٥٠٤ ج - رأى؛ م - رأى، صح هامش.

٥٠٥ ج م - شيئًا.

٥٠٦ ج - يرى.

٥٠٧ م - هذا.

فاعلم أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا واصلين فقد انكشف لقلبهم ملكوت السموات والأرض، وعبروا على جميع طرقها؛ لكنّ لقلب كلٍّ زيادةَ نسبةٍ إلى ملكوت كلّ شيء؛ فملكوت الأرض كان بيد آدم عليه السلام، وملكوت الماء، والنار بيد موسى عليه السلام؛ فإنه قد فلق البحر وقد كان له مع[٥٠٨] النار ما كان)؛ نحو: ﴿آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا﴾ [القصص،٢٨/٢٩].[٥٠٩] [١٩٨ظ]

(وهي نار المحبّة، وإبراهيم لم تُحرِقه النار، وقد كُشف له ملكوت السموات والأرض؛ هذا شأن قلوبهم.

أمّا الوليّ فتابع للنبي، باطنه؛ أي قلبه كظاهر النبي عليه السلام،[٥١٠] وباطن باطنه؛ أي روحه كباطن النبي عليه السلام؛[٥١١] أي قلبه.

أما باطن باطن النبي عليه السلام؛[٥١٢] أي روحه[٥١٣] فليس لأحدٍ أن يحوم حوله.

فقد قيل: أرواح النبيّين قدسية جلاليّة، وأرواح الصديقين روحانيّة ملكوتيّة فأرواح الصدّيقين تسقى[٥١٤] من عيون تشرب منها قلوب النبيّين فثلاثمئة[٥١٥] تسقى من مشرب قلب آدم؛ فهم منسبون إلى ملكوت الأرض.

لهم كرامات أرضيّة: كطيّ الأرض ونحوه، ثم هذه النسبة قد تكون ذاتيّة لا انفكاك عنها فيقطع ملكوت السموات بلا انفكاك عن الأرضيّة؛ فيرى الكواكب تحت الأرض.

وقد لا تكون ذاتيّة؛ بل وقعت في طريق سيره فيعرج إلى المُوسَوِيّة فإن كانت نسبته إليها ذاتيّة، فكما مرّ ولا[٥١٦] يعرج)؛ أي إن كانت نسبته إلى الموسويّة ذاتيّة

[٥٠٨] ج ب ن: من.

[٥٠٩] وتمام الآية: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ [القصص، ٢٨/٢٩].

[٥١٠] ج – عليه السلام.

[٥١١] ج – عليه السلام.

[٥١٢] ج – عليه السلام.

[٥١٣] ب – روحه، صح هامش.

يسقى.

[٥١٥] ج – ثلاثمئة.

[٥١٦] ج م: الآ.

وهي[٥١٧] الناريّة مثلاً يقطع ملكوت السماوات، والأرض بلا انفكاك عن الناريّة؛ وإن لم تكن نسبته ذاتيّة[٥١٨] تنفكّ عنها عند العروج إلى المقام الأعلى.

(وهـذا سرّ دقيق لا بدّ للشيخ من معرفته ليتفرّس[٥١٩] في المريدين كمّيّة استعدادهم، وكيفيّة تَرْبِيَتِهم، ومآل أمرهم، ويعرف به منازلهم، وبه قد عَلِمَ كلّ أناسٍ مَشرَبهم

واعلم أنّ السيّار يظهر له علامات:

ولادةُ القلب: فيبدو له حركة، كالولد في البطن.

ثم يظهر له نطقٌ، وذكرٌ، وذكرُه: "الله، الله"، فإذا ارتقى عن ذكر القلب يصير كلّ جوارحه ذاكرة، والسيّار يتجلّى له روحه في هيئة البدن. ويُقال له[٥٢٠] البدن المكتسب، وهو بدنٌ يوجب اكتساب الصفات، والأخلاق، والتمثّل به. وقد كان واحد من العارفين الذين كنّا نصحَبهم تجلّى له روحه في هيئة البدن في غاية الصفاء، والحسن، واللطافة، فعشقه[٥٢١] مدّة طويلة، وهذا إنّما يكون في مرتبة القلب. فإنّ الروحانيّات حينئذ تنكشف في هيئة أجسام مناسبة لأخلاقها، وصفاتها. ثم يرتقي إلى أن ينكشف في صورته الروحيّة.[٥٢٢] وللسيار في تلك المنازل مهالك: فإنّ الاعتقادات الفاسدة كالتشبيه، ونحوه لم ينشأ إلّا فيها،[٥٢٣] والشيخ المكمّل يُنجيه منها.)

[١٩٩و] فإنه إذا انكشف الروح؛ يظنّ تجلّي الحقّ فيغلط، ويقع في التجسيم، والاعتقادات الفاسدة.

(ومنه: أحوال تبدو في المراتب المذكورة؛ فمنها:

م – وهي.

م – الناريّة مثلاً يقطع ملكوت السماوات والأرض؛ بلا انفكاك عن الناريّة وإن لم يكن نسبته ذاتيّة، صح هامش.

يتفرّس.

[٥٢٠] ج: في.

ج: تعشّقه.

[٥٢٢] ج: الروحانيّة.

منها.

القبض، والبسط: وهما يكون في مرتبة المحبّة التي تكون[٥٢٤] للقلب؛ وهي مرتبة النفس اللوّامة.

وهما -كالحزن، والنشاط- للنفس ولا يكونان إلّا في تلك المرتبة بخلاف الخوف، والرجاء فإنهما دائمان؛ إذ هما من لوازم الإيمان.

قيل: القبض عقوبة إفراط البسط؛ لأنه إذا ورد وارد الحقّ على القلب يمتلئ فرحًا، ورَوْحًا فيأخذ النفس حظّها فيَطْغى،[٥٢٥] فيفرط في البسط فيعاقب بالقبض حتّى لو تأدّبت النفس، واعتدلت في البسط لا يعاقب بالقبض.

ثم في مرتبة السرّ تنقلبان هيئة، وأنسًا.

ومنها القرب: وهو ملاحظة أنّ الله معه، وأقرب ما يكون العبد من الله في سجوده قال -تعالى-: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [العلق، ١٩/٩٦].

قيل: أدنى مقام القرب الحياءُ، وقيل: بالسُنّة تُنال المعرفة، وبأداء الفرائض القربُ وبالمواضبة على النوافل المحبّةُ.

ومنها: الوصول وهو الوصول[٥٢٦] إلى مراتب التجلّيّات.

قيل: تجلّي الذّات يكون في الدنيا للخواصّ لَمْحَة؛[٥٢٧] وهو سريان نور المشاهدة في كلّيّة العبد حتّى يحظى به روحه،[٥٢٨] وقلبه، ونفسه، وقالبه وهذا أعلى مراتب الوصول. [٥٢٩]) فإذا تحقّق العبد[٥٣٠] بهذا عَلِمَ أنّه في أوّل المنزل فأين الوصول!

(فإنّ منازل طريق الوصول لا يقطع أبد الآباد فكيف في العمر القصير؟

ومنها: الفناء والبقاء.

قيل: الفناء أن يفني عنه الحظوظ.

[٥٢٤] ج: تكون.

[٥٢٥] ب: يغطي.

م – وهو الوصول، صح هامش.

[٥٢٧] ب: لمحبة. | وفي مطبوع عوارف المعارف لأبي حفص السهروردي: "لمح" ص ٥٧٧

[٥٢٨] ب – روحه، صح هامش.

[٥٢٩] عوارف المعارف لأبي حفص السهروردي، ص ٥٧٧.

ج – العبد.

وقيل: هو الغيبة عن الأشياء.

وقيل: هو التّلاشي بالحقّ.

والبقاء: هو الحضور معه؛ وهو إمّا ظاهر: وهو أن يتجلّى بطريق الأفعال)؛ أي بتجلّي صفات الفعل.

(**ويسلب عن العبد اختياره؛ فلا يرى لنفسه، ولا لغيره فعلًا إلّا بالحقّ.**

ثمّ يأخذ في طريق المعاملة مع الحقّ بحسبه فمَن كان في هذا المقام يبقى أيّامًا لا يأكل، ولا يشرب فيتجرّد له فعل الله.

[١٩٩ظ] **وإمّا باطن:**[٥٣١] **وهو أن يكاشف تارةً بالصفات، وتارةً بمشاهدة آثار عظمة الذّات فيستولي**[٥٣٢] **على باطنه أمر الحقّ لا يبقى له هاجس، وفي البعض يتّفق.**

والظاهر لأرباب القلوب، والباطن لمَن أطلق عن وثاق الأحوال.

ومنها: الجمْع، والتفْرقة؛ أشاروا بـ"الجمع" إلى تجريد التوحيد وبـ"التفرقة" إلى الاكتساب.)

كأنهم أرادوا أنّ الجمع هو ملاحظة وحدانيّة الحقّ مجرّدةً عن رؤية الغير فلا يرى في نفسه إلّا تصرّف الحقّ. فالتفرقة رؤية الاكتساب وهي ملاحظة أفعاله.

(**قيل: كلّ جمع بلا تفرقة: زندقة، وكلّ تفرقة بلا جمع:**[٥٣٤] **تعطيل.)**

إنّما كان الأوّل زندقة؛ لأنّه ترتفع حينئذٍ أحكام الشرع، والأمر، والنهي لعدم الاختيار، والثاني تعطيلًا؛ لأنّه لا يرى الحقّ خالقًا لأفعال العبد، ففيه نَفْي أنّه خالقُ كلِّ شيءٍ؛ فيكون تعطيلًا لأنّه نَفْي صفة[٥٣٥] الخالقيّة، والتعطيل نَفْي الصفات.

(**وقد غلط فيه قوم،**[٥٣٦] **ورأوا أنفسهم في عين الجمع فعطّلوا الاكتساب فتزندقوا؛ وكان هذا توسّط بين الجبر والقدر.)** لا بطريق الاعتقاد؛ بل بطريق الوجدان؛ فإنّ عوامّ أهل السنة يعتقدون التوسّط بين الجبر والقدر.

[٥٣١] عطف على قوله: وهو إمّا ظاهر.

[٥٣٢] ن: يستوي.

[٥٣٣] ن: أحواله.

[٥٣٤] ن – وكلّ تفرقة بلا جمع، صح هامش.

[٥٣٥] – صفة.

[٥٣٦] ج ن – فيه قوم.

فهذا لا يكون جمعًا، وتفرقةً؛ بل هذا المعنى إذا صار وجدانيًا بأن يلاحظ تصرّف[٥٣٧] الحقّ مع ملاحظة كسبه[٥٣٨] فهذا هو الجمع مع التفرقة.

(وقيل: رؤية الأفعال تفرقةٌ، ورؤية الصفات جمعٌ، ورؤية الذّات جمعُ الجمع.

ومنها: السكر[٥٣٩] وهو استيلاء سلطان الحال.

والصحو:[٥٤٠] العود إلى ترتيب الأفعال، وتهذيب الأقوال.

والطيفوريّة)؛ أي متابعو الشيخ أبي يزيد قدّس الله روحه[٥٤١] فإنّ الطيفور اسمه.

(فضّلوا السكر على الصحو.

والجنيديّة[٥٤٢] عكسوا فإن أريد بالصحو أن لا يبقى استيلاء[٥٤٣] الحال فلا شكّ أنّ السكر أفضل، وإن أريد أنّ استيلاءه وإن كان قويًّا فهو لا يغيب عن عالم الشهادة كما كان للأنبياء؛ فالصحو أقوى.

وقيل الصحو: هو التمكين في السكر، واستحكام الحال، وبلوغ الروح إلى مكاشفة العيان، ودوام الوجد.[٥٤٤]

بصرّف.

[٥٣٨] ج: نفسه.

[٥٣٩] السكر هو حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبّة الواقعة بين أحكام الشهود والعلم؛ إذ الشهود يحكم بالفناء، والعلم يحكم بالوجود، أو التردّد بين الخوف والرجاء، أو الحيرة بين الحكمة والقدرة. معجم اصطلاحات الصوفيّة لعبد الرزّاق الكاشانيّ، ص ٣٥٥؛ هو غَيبة بواردٍ قويّ وللسكر مراتب. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٢٠٥

[٥٤٠] الصحوُ: رجوع إلى الإحساس بعد الغَيبة بواردٍ قويّ وله مراتب مختلفة. **المعجم الصوفيّ** لسعاد الحكيم، ص ١٢٠٦

[٥٤١] أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان البسطاميّ (ت. ٢٣٤هـ/٨٤٨م): وُلد في بسطام في خراسان، هو من كبار الصوفيّة يُلقب بـ"سلطان العارفين"، وعُرف أيضًا باسم "طيفور"، وباسم "بايزيد" ويُعرف أتباعه بالطيفوريّة أو البسطاميّة. **طبقات الصوفيّة** للسلميّ، ص ٦٧-٧٤

هذه الطريقة تنسب إلى أبي القاسم جنيد بن محمّد الخزّاز القواريريّ البغداديّ (ت. ٢٩٧هـ/٩٠٩م): وهو من كبار العلماء، والصوفيّة، مَولده، ومَنشأه، ببغداد، وهو أوّل من تكلّم في علم الكلام والتوحيد ببغداد، ويُعدّ من أعظم مشائخ التصوّف، وتفقّه على أبي ثور، وصَحِب خاله السريّ السقطيّ، والحارث المحاسبيّ. ومن تصانيفه: "**أمثال القرآن**"، و"**المحبّة**"، و"**السرّ في أنفاس الصوفيّة**" **طبقات الصوفيّة** لأبي عبد الرحمن السلميّ، ص ١٢٩

[٥٤٣] م - استيلاء، صح هامش.

[٥٤٤] الوجد: وهو الذي يرد على القلب ويصادفه بلا تأمّل، ولا تكلّف؛ إمّا شوق مقلق أو خوف مزعج. وهو بعد التواجد. **معراج التشوف** لاين عجيبة، ص ٦٤

ولا يُراد به سكون الجوارح عن الاضطراب في الوجد، والحال كما يزعم أهل الجهل: أنّ مَن يبلغ مقام التمكين لا يتحرّك في حال الوجد، ومقصودهم من ذلك: أنّهم بلغوا مقامًا لا يحرّكهم الوجد لقوّتهم، وثباتهم. [٢٠٠و]

وكيف[٥٤٥] ذلك وأنّ موسى -عليه السلام- مع جلالته سقط سبعة أيّام تحت جبل الطور من حدّة التجلّي؟

ومنها التلوين[٥٤٦] وهو[٥٤٧] لأرباب القلوب؛ فإنّه يظهر لهم بحسب تعدّد الصفات تلوينات؛ فإنّهم من نفحات الصفات الجلاليّة[٥٤٨] ذابوا، ومن الجماليّة[٥٤٩] طابوا.

وأرباب التمكين خرقوا حجب القلوب، وباشروا[٥٥٠] بأرواحهم سطوع نور الذّات فارتفع التلوين لعدم[٥٥١] التغيّر في الذّات، والتلوين حينئذ لنفوسهم؛ لأنّها في محلّ القلوب، وهذا التلوين لا يُخرج صاحبه عن التمكين؛ إذ هو للروح.

ولا يُراد بالتمكين أن لا يكون للعبد تغيّر فإنّه بشر؛[٥٥٢] بل يُراد به أنّ ما كُوشف له لا يتوارى عنه أبدًا ولا يتناقص؛ بل يزيد، فصاحب التلوين قد ينقص له عند ظهور صفات نفسه.

ومنها النفس:

فاعلم أنّ "الوقت" للمبتدي، و"الحال" للمتوسّط؛ أي صاحب القلب؛ وهو الذي يغلب عليه الحال،[٥٥٣] و"النفس للمنتهي؛ ولا يتفاوت عليه الحال بالغيبة، والحضور؛ بل الوجد مَقْرون بأنفاسه.

وهذا الذي ذكرنا شمة من مقامات العارفين ذكرناها تشويقًا للطالبين، وتنبيهًا للمسترشدين لأكون بالدلالة على الخير كفاعله.)

[٥٤٥] ن: كشف.

[٥٤٦] التلوين: «هو مقام الطلب والفحص عن طريق الاستقامة». التعريفات للجرجانيّ، ص ٩١.

[٥٤٧] ن – وهو.

[٥٤٨] الصفات الجلالية: «هي ما يتعلق بالقهر والعزة والعظمة والسعة». التعريفات للجرجانيّ، ص ١٧٥

[٥٤٩] الصفات الجمالية: «ما يتعلق باللطف والرحمة». التعريفات للجرجانيّ، ص ١٧٥

[٥٥٠] ب – وباشروا، صح هامش.

[٥٥١] ج: بعدم.

[٥٥٢] ب – تغيّر فإنّه شرور، صح هامش.

[٥٥٣] ج – أي صاحب القلب؛ وهو الذي يغلب عليه الحال؛ م – أي صاحب القلب وهو الذي يغلب عليه الحال، صح هامش.

هذا اعتراف بأنّي لست فاعله؛ لكن دللتُ على الخير لأكون كفاعله.

(**فلا ينبغي لأحدٍ أن يعرّج**)؛ أي يقصّر (**في العروج على المعارج؛ فإنّ الحجب ترقّ في آخر الزمان.**)

قال النبيّ عليه السلام، والتسحيّة، والإكرام:

«**إذا اقترب الزمانُ لم تكد رؤيا المؤمن تَكذِبُ**»؛[555] **أَلاَ يُرى أنّ رؤيا السَحَر أصدق من رؤيا أوّل الليلة، وأواسطها.**

فكون الأرواح في الدنيا منامُها، والقيامة قيامها.)

فإذا صارت الأرواح قريبة من القيام تصير أصفى، وأرقّ؛ فلهذا كان خاتم الأنبياء أفضل جميع الأنبياء عليهم السلام.[556]

(**وأبرَحُ ما يكون الشوقُ يومًا إذا دنت الخيام من**[557] **الخيام.**[558]

وقال أيضًا:

«**إنّكم في زمان من تَرَكَ منكم عُشرَ ما أُمِرَ به هَلَكَ، ثمّ يأتي زمانٌ من عَمِلَ منهم بعُشر ما أُمِرَ به نَجَا**».[559]

[٢٠٠ظ] **وهذا بسببين أحدهما: ما ذُكر، والثاني إنّ عمل الخير في زمان النبيّ -عليه السلام- كان أيسر، وفي هذا الزمان وهو زمان تلاطم أمواج الشرّ والفساد، عمل الخير أشقّ وأعجب، وأغرب.**

يؤيّده قوله عليه السلام:

«**بدأ الإسلام غريبًا، وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء**»[560])

اعلم أنّه لا شكّ أنّ خير القرون قرن النبيّ عليه السلام، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يفشو الكذب كما نطق به الحديث[٥٦١] فالذي ذكرنا لا يُراد به تفضيل القرون الآخر على تلك القرون؛ بل يُراد أنّ عمل الخير في القرون التي يغلب فيها الشر كثير النفع، والثواب.

رزقنا الله -تعالى- نيل مرضاته.

(ولنختم الكلام بدعاءٍ كان شيخنا صلاح الحقّ والدين حسن البلغاريّ -قدّس الله روحه- يواظب عليه وهو:

اللهمّ زيّن ظواهرَنا بخدمتك، وبواطنَنا بمعرفتك، وقلوبَنا بمحبّتك، وأسرارَنا بمشاهدتك، وأرواحَنا بمعاينتك برحمتك يا أرحم الراحمين.)

قد مرّ أنّ "الروح" في مقام محبّته يُسمّى "قلبًا"، وفي المشاهدة "سرًّا"، وفي تجلّي الذّات "روحًا"

والحمد لله ربّ العالمين.

اتّفق لمؤلّف المتن وهو: العبد الضعيف عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة وهو الداعي المدعوّ[٥٦٢] بـ"صدر الشريعة" -سَعَدَ جَدّه وأَنْجَحَ جِدّه- اتمام الشرح يوم الاثنين الخامس من شهر الله الحرام المحرّم الواقع في سنة ستٍّ وأربعين وسبعمئةٍ.[٥٦٣]

[٥٦١] لعلّه المؤلّف يقصد هذا الحديث: «عن ابن عمر قال: خَطَبَنا عمر بالجابية فقال: يا أيّها النَّاس، إنّي قُمْتُ فِيكم كمقام رسول الله صلّى الله عليه وسلَّم فينا فقال عليه السلام: (أُوصِيكم بأصحابي، ثمّ الذين يَلُونهم، ثمّ الّذين يَلونهم، ثمّ يَفْشُو الكَذِبُ حتّى يَخلِفَ الرّجل ولا يُسْتَحْلَفُ، ويَشْهَد الشّاهد ولا يُسْتَشْهَدُ)». سنن ابن ماجه، الأحكام ٢٧؛ سنن الترمذي، الفتن ٧.

[٥٦٢] - المدعوّ.

[٥٦٣] ج - اتّفق لمؤلّف المتن وهو العبد الضعيف عبيد الله بن مسعود الواقع في سنة ستٍّ وأربعين وسبعمئةٍ.

المصادر والمراجع

– **الإبانة في اللغة العربيّة؛**

سلمة بن مسلم العَوْتبي الصُحاري (ت. ٢١٥هـ/٨١١١م).

تحقيق: عبد الكريم خليفة - نصرت عبد الرحمن ـ صلاح جرار - محمد حسن عواد ـ جاسر أبو، وزارة التراث القوميّ والثقافة، مسقط ٠٢٤١هـ/٩٩٩١ م.

– **آثار البلاد وأخبار العباد؛**

زكريا بن محمّد بن محمود القزوينيّ (ت. ٢٨٦هـ/٤٨٢١).

دار صادر، بيروت د.ت.

– **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**

جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت. ٦٤٦هـ/٨٤٢١م).

تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ٦٢٤١هـ/٥٠٠٢م.

– **الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛**

أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبيّ (ت. ٣٦٤هـ/١٧٠١م).

تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ٢١٤١هـ/٢٩٩١م.

– **أسد الغابة في معرفة الصحابة؛**

أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد ابن الأثير (ت. ٠٣٦هـ/٣٣٢١م).

دار ابن حزم، بيروت ٣٣٤١هـ /٢١٠٢م.

– **أسماء الكتب؛**

عبد اللطيف بن محمّد بن مصطفى لطفي رِياض زَادَه الحنفي (ت. ٨٧٠١هـ/٧٦٦١م).

تحقيق: محمد التونجي، دار الفكر، دمشق ٣٠٤١هـ/٣٨٩١م.

–الإشارات والتنبيهات؛

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٨٢٤هـ/٧٣٠١م).

تحقيق: مجتبى الزراعيّ، بستان كتاب، قم ١٨٣١هـ/٢٦٩١م.

– شرح الإشارات والتنبيهات؛

أبو جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الحسن الطوسيّ (ت. ٢٧٦هـ/٤٧٢١م).

حقيق: آية الله حسن زاده الآماي، مؤسسة بستان كتاب، قم ٨٢٤١هـ/٧٠٠٢م.

– شرح الإشارات والتنبيهات؛

أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين التيميّ البكريّ الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/٠١٢١).

تحقيق: علي رضا نجف زاده، مؤسسة جاب انتشارات دانشكاه تهران، طهران ٦٨٣١١هـ/٧٦٩١م.

– إشارات المرام من عبارات الإمام؛

كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي زاده الرومي الحنفي (ت. ١٠٩٧هـ/٧٠٠٢م).

تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ٨٢٤١هـ/٧٠٠٢م.

– الإصابة في تمييز الصحابة؛

أبو الفضل أحمد بن عليّ بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانيّ (ت. ٨٥٢هـ/٨٤٤١م).

تحقيق: عليّ محمّد البجاويّ، دار الجيل، بيروت ٢١٤١هـ/٢٩٩١م.

– الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث؛

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت. ٨٥٤هـ/٦٦٠١م).

تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٠٤١هـ/١٨٩١م.

– الأعلام؛

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت. ٦٩٣١هـ/٦٧٩١م).

دار العلم للملايين، بيروت ٣٢٤١هـ/٢٠٠٢م.

– إمتاع الأسماع بما للنبيّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع؛

أحمد بن عليّ بن عبد القادر، أبو العباس الحسينيّ العبيديّ، تقيّ الدين المقريزيّ (٥٤٨هـ/٢٤٤١م).

تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلميّة، بيروت ٠٢٤١هـ/٩٩٩١م.

– إيضاح المقاصد شرح حكمة العين؛

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: علينقي منزوي، چاپخانۀ دانشگاه، طهران ٨٧٣١هـ/٧٦٩١م.

– بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار؛

أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفيّ (ت. ٠٨٣هـ/٠٩٩م).

تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ٠٢٤١هـ/ ٩٩٩١م.

– تاج التراجم؛

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودونيّ الجماليّ الحنفيّ (ت. ٩٧٨هـ/٤٧٤١م).

تحقيق: محمّد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق ٣١٤١هـ/٢٩٩١م.

– تاج العروس من جواهر القاموس؛

أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي (ت. ٥٠٢١هـ/١٩٧١م).

تحقيق: مجموعة من المحققّين، دار الهداية، القاهرة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

– **تاريخ بغداد؛**

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت. ٣٦٤هـ/١٧٠١م).

تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

– **تاريخ دمشق؛**

أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت. ١٧٥هـ/١١٧٦).

تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

– **تجريد العقائد؛**

أبو جعفر نصير الدين محمّد بن محمّد الحسن الطوسيّ (ت. ٦٧٢هـ/١٢٧٤م).

تحقيق: عبّاس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعيّة، إسكندريّة ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

– **التعريفات؛**

علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجانيّ (ت. ٨١٦هـ/١٤١٣م).

تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

– **التعرف لمذهب أهل التصوف؛**

أبو بكر تاج الإسلام محمّد بن أبي إسحاق أبراهيم بن يعقوب البخاريّ الكلاباذيّ (ت. ٣٨٠هـ/٩٩٠م).

دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

– **تفسير مقاتل بن سليمان؛**

أبـو الحسـن مقاتـل بـن سليمان بـن بشير الأزدي بـالـولاء البلخي (ت. ٠٥١هـ/٧٦٧م).

تحقيق: أحمد فريد، دار النشر ـ دار الكتب العلمية، بيروت - ٤٢٤١هـ/٣٠٠٢م.

– **تكملة المعاجم العربية؛**

رينهارت بيتر آن دُوزِي (ت. ٣٠٠١هـ/٣٨٨١م).

ترجمة وتعليق: محمّد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية ١٩٧٩م - ٢٠٠٠م.

– **تلفيق الأخبار وتلقيح الآثار في وقائع قزان وبلغار وملوك التتار؛**

م. م. رمزيّ

تعليق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– **تنزيل الأفكار في تعديل الأفكار؛**

أثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٦٦٣هـ/١٢٦٥م).

مكتبة السليمانيّة، قسم راغب باشا، الرقم: ٨١٨.

– **تهذيب اللغة؛**

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت. ٣٧٠هـ/٩٨١م).

تـحقـيق: مـحـمـد عـوض مـرعـب، دار إحـيـاء الـتـراث الـعـربـي، بـيـروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

– **التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**

صدر الشريعة الأوّل/ الثاني عبيد الله بن مسعود المحبوبيّ البخاريّ الحنفيّ (٧٤٧هـ/١٣٤٦م). تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

– **التوقيف على مهمّات التعاريف؛**

زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت. ١٠٣١هـ/١٦٢٢م).

عالم الكتب، القاهرة ٠١٤١هـ/٠٩٩١م.

– جامع الأحاديث؛

جلال الدين عبد الرحمن السيوطيّ (ت.١١٩هـ/٥٠٥١م) تحقيق: عبّاس أحمد صقر، أحمد عبد الجواد، دار الفكر، بيروت ٤١٤١هـ/٤٩٩١م.

– الجامع لأحكام القرآن؛

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (١٧٦هـ/٣٧٢١م).

تحقيق: أحمد البردونيّ وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة ٤٨٣١هـ/٤٦٩١م.

– الجامع الصغير من حديث البشير النذير؛

عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد سابق الدين جلال الدين السيوطيّ (ت. ١١٩هـ/٥٠٥١م).تحقيق: محمد إسحاق محمد إبراهيم، دار السلام، الرياض ٢٣٤١هـ/٢١٠٢م.

– حدود العالم من المشرق إلى المغرب؛

مؤلّف مجهول (ت. بعد ٢٧٣هـ/٣٩٩م).

ترجمة وتحقيق السيد يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة ٣٢٤١هـ/٣٠٠٢.

– حكمة العين.

نجم الدين عليّ بن عمر بن عليّ الكاتبيّ القزوينيّ (ت. ٥٧٦هـ/٧٧٢١م)

تحقيق: صالح آيدين، تركيا يازما أثرلر قرومي، استانبول ٦١٠٢م.

– حياة مشاهير الفلاسفة؛

ديوجينيس اللائرتيّ (ت. ٢١٤.٣٢٣ ق.م.).

ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٦٠٠٢

– الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة؛

الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (ت.٢٥٨.هـ/١٤٤٩م).

تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، صيدر آباد ـ الهند ٢٩٣١هـ/٢٧٩١م.

– **دستور العلماء جامع العلوم في اصطلاحات الفنون؛**

القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت. ؟هـ/؟م).

اعتناء: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت ١٢٤١هـ/٢٠٠٠م.

– **ديوان الشريف الرضي؛**

محمّد بن أحمد الحسين الرضيّ الموسويّ العلويّ (ت. ٤٠٦هـ/١٠١٥م).

تحقيق: محمّد مصطفى حلاويّ، المطبعة الأدبية دار الأرقم، بيروت ١٩٠٣هـ/١١٠٢م.

– **رحلة ابن بطوطة (المسمى تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)؛**

محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، أبو عبد الله، ابن بطوطة (ت. ٧٧٩هـ/١٣٧٧م.

أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

– **رشحات عين الحياة في مناقب مشايخ الطريقة النقشبندية وآدابهم النبوية وأسرارهم الربانية؛**

الشيخ حسين بن علي الكاشفي المعروف بالواعظ الهروي (٩١٠هـ/١٥٠٤).

تحقيق: عاصم إبراهيم الكياليّ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

– **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة؛**

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت. ١٤٢٠هـ/١٩٩٠).

دار المعارف، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢ م.

- سلّم الوصول إلى طبقات الفحول؛

مصطفى بن عبد الله القسطنطينيّ العثمانيّ (المعروف بكاتب جلبي حاجي خليفة) (ت. ٧٦٠١هـ/٧٥٦١م).

تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إسطنبول ٠١٠٢م.

– سنن الترمذيّ؛

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك الترمذيّ (ت. ٩٧٢هـ/٢٩٨م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي والآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر

٥٩٣١هـ /٥٧٩١م.

– سنن النسائيّ؛

أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت. ٣٠٣هـ/٥١٩م).

تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب ٦٠٤١هـ/٦٨٩١م.

– سنن ابن ماجه؛

ابن ماجة أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزوينيّ (ت. ٣٧٢هـ/٧٨٨م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالميّة، بيروت ٠٣٤١هـ/٩٠٠٢م.

– سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزديّ السِّجِسْتانيّ (ت. ٥٧٢هـ/٩٨٨م).

تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالميّة ٠٣٤١هـ /٩٠٠٢ م.

– سنن البيهقي الكبرى؛

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسْرَوْجِردي الخراساني، (ت. ٨٥٤هـ/٦٦٠١م)

محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكّة المكرّمة ٤١٤١هـ/٤٩٩١م.

– **سير أعلام النبلاء؛**

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبيّ (ت. ٨٤٧هـ/٧٤٣١م).

تحقيق: لجنة وأشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت ٧١٤١هـ/٦٩٩١م.

– **شرح الإحياء إتحاف السادة المتّقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين؛**

أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي (ت. ٥٠٢١هـ/١٩٧١م).

طبع الميمنيّة، القاهرة ٤١٣١هـ/٦٩٨١

– **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت. ٣٩٧هـ/١٩٣١م).

تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت ٦١٤١ هـ/٦٩٩١م.

– **شرح ديوان المتنبي؛**

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمّد الواحديّ النيسابوري (٨٦٤هـ/٦٧٠١١م).

د.ن، د.م.، د.ت.

– **شعب الإيمان؛**

أبو بكر البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، (ت. ٨٥٤هـ/٦٦٠١م)

تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض ٣٢٤١هـ/٣٠٠٢م.

– **الشفاء؛**

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٤٢٨هـ/١٠٣٧م).

تحقيق: الأب القنواتي ـ يعيد رايد، د. ن.، د. ت.

– **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم؛**

نشوان بن سعيد الحميرىّ اليمنيّ (ت. ٥٧٣هـ/١١٧٨).

تحقيق: حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت – دار الفكر دمشق ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م.

– **الصِحاح؛**

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهريّ الفارابيّ (ت. ٣٩٣هـ/١٠٠٣).

تحقيق: خليل ميمون شيحا، دار المعرفة، بيروت ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

– **الصحائف الإلهيّة؛**

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ/١٣٠٣م).

تحقيق: أحمد فريد المزيديّ، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

– **صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان؛**

أبو حاتم محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميميّ البُستي (ت. ٣٥٤هـ/٩٦٥م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

– **صحيح البخاريّ؛**

أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

تحقيق: محمّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.

– **صحيح مسلم؛**

أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ النيسابوريّ (ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

– **طبقات الأولياء؛**

ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت. ٨٠٤هـ/١٤٠٢).

تحقيق: نور الدين شريبه من علماء الأزهر، مكتبة الخانجي، بالقاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

– **الطبقات السنية في تراجم الحنفية؛**

تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي (ت. ١٠١٠هـ/١٦٠١).

تحقيق: عبد الفتّاح محمّد الحلو، دار الرفاعيّ، حلب ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

– **طبقات الصوفية؛**

أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد الأزدي (٤١٢هـ/١٠٢٦م).

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

– **طبقات المعتزلة؛**

أحمد بن يحيى بن المرتضى المهدي لدين الله (ت. ٨٤٠هـ/١٤٣٧م).

تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد ـ فِلْزَر، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٨٠هـ/١٩٦١م.

– **عيون الأنباء في طبقات الأطباء؛**

أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة الخزرجيّ (ت. ٦٦٨هـ/١٢٦٩م).

تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت. د.ت.

– **عوارف المعارف؛**

أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله ابن عمويه القرشيّ التيميّ البكريّ السّهرورديّ (ت. ٦٣٢هـ/١٢٣٥م).

تحقيق: توفيق علي وهبه، وأحمد عبد الرحيم السايع، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة د. ت.

– **غاية النهاية في طبقات القراء؛**

شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (ت. ٣٣٨هـ/٢٣٣١م).

تحقيق: جورج برجستراسر، مكتبة ابن تيمية، بيروت ٧٢٤١هـ/٦٠٠٢م.

– **الفردوس بمأثور الخطاب؛**

أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (ت. ٩٠٥هـ/٥١١١م).

تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ٦٠٤١هـ/٦٨٩١م.

– **فوات الوفيات؛**

صلاح الدين محمّد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الداراني الدمشقيّ (ت. ٤٦٧هـ/٣٦٣١).

تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت ٣٧٩١هـ/٣٩٣١م.

– **الفهرست؛**

أبو الفرج محمّد بن إسحاق بن محمّد الورّاق البغداديّ المعتزليّ ابن النديم (ت. ٨٣٤هـ/٥٩٩).

إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت ٧١٤١هـ/٧٩٩١م.

– **الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية؛**

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت. ٤٠٣١هـ/٦٨٨١م).

تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعسانيّ، دار السعادة، القاهر ٤٢٣١هـ/٦٠٩١م.

– **فيض القدير شرح الجامع الصغير**

زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوي القاهري (١٣٠١هـ/٢٢٦١م)

المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر ٦٥٣١هـ/٧٣٩١م.

– **القاموس المحيط؛**

مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآباديّ (ت. ٨١٧هـ/٥١٤١م).

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسّسة الرسالة، مؤسّسة الرسالة بيروت ٦٢٤١/٥٠٠٢م.

– **القانون في الطبّ؛**

أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن سينا (ت. ٨٢٤هـ/٧٣٠١م).

دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ٦٢٤١هـ/٥٠٠٢.

– **قسطاس الأفكار في تحقيق الأسرار؛**

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ٧٠١هـ/٣٠٣١م).

تحقيق: نجم الدين بهلوان، تركيا يازما أثرلر قورومي، استانبول ٤١٠٢م.

– **الكامل في التاريخ؛**

أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمّد بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزريّ، عز الدين ابن الأثير (ت. ٦٣٠هـ/٣٣٢١).

تحقيق: عمر عبد السلام تدمريّ، دار الكتاب العربي، بيروت ٧١٤١هـ/٧٩٩١م.

– **كتاب المطالع؛**

أثير الدين المفضّل بن عمر السمرقنديّ الأبهريّ (ت. ٣٦٦هـ/٥٦٢١م).

مكتبة السليمانيّة، مراد ملا، الرقم: ١٤٠٦

– **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛**

إسماعيل بن محمد العجلونيّ الجراحيّ (ت. ٢٦١١هـ/٩٤٧١م).

– **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون؛**

مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة القسطنطينيّ العثمانيّ (المعروف بكاتب جلبي) (ت. ٧٦٠١هـ/٧٥٦١م).

دار الكتب العلميّة، بيروت ٣١٤١هـ/٢٩٩١م.

– **كشف المراد؛**

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: آية الله الشيخ سحن حسن زاده الآمليّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ ٢٢٤١هـ/١٠٠٢م.

مكتبة القدسي، القاهرة ١٥٣١هـ.

– **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛**

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشريّ جار الله (ت. ٨٣٥هـ/٤٤١١م).

دار الكتاب العربي، بيروت ٧٠٤١هـ.

– **كشف المراد؛**

جمال الدين الحسين بن يوسف بن عليّ بن المطهّر الحِلّيّ (ت. ٦٢٧هـ/٥٢٣١م).

تحقيق: آية الله الشيخ سحن حسن زاده الآمليّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ ٢٢٤١هـ/١٠٠٢م.

– **كتاب الكليات؛**

أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي (ت. ٥٩٠١هـ/٤٨٦١م)

عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ٩١٤١هـ/ ٨٩٩١م.

– **لسان العرب؛**

جمال الدين بن الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأفريقيّ المصريّ (ت. ١١٧هـ/١١٣١م).

دار صادر، بيروت د. ت.

– **اللّمع؛**

أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ (ت. ٤٢٣هـ/٦٣٩م).

تحقيق: محمّد أمين الضنّاويّ، دار الكتب العلمية، بيروت ٣٣٤١هـ/٢١٠٢م.

– المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات؛

أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر بن حسين التيميّ البكريّ الرازيّ (ت. ٦٠٦هـ/٠١٢١).

منشورات ذي القربى، قم ٩٢٤١هـ/٨٠٠٢م.

– مجموع الفتاوى؛

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت. ٨٢٧هـ/٨٢٣١م).

تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء ٦٢٤١هـ/٥٠٠٢م.

– مجرّد مقالات الأشعريّ؛

أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري (ت. ٦٠٤هـ/٥١٠١م).

تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٦٢٤١هـ/٥٠٠٢م.

– المحيط في اللغة؛

أبو القاسم الطالقاني إسماعيل بن عباد بن العباس الصاحب بن عباد (ت. ٥٨٣هـ/٥٩٩م).

تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، القاهرة، ٤١٤١هـ/٤٩٩١م.

– مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت. ٦٦٦هـ/٨٦٢١م)

تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ٥١٤١هـ/٥٩٩١م.

– مسالك الأبصار في ممالك الأمصار؛

أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري، شهاب الدين (ت. ٩٤٧هـ/٩٤٣١م).

المجمع الثقافي، أبو ظبي ٣٢٤١هـ/٣٠٠٢م.

– المستدرك على الصحيحين؛

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوريّ المعروف بابن البيع(ت. ٤٠٥هـ/١٠١٤)

تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

– مسند حنبل؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانيّ (ت. ٢٤١هـ/٨٥٥م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة ١٤٢١هـ/٢٠٠١ م.

– مسند الدارميّ (المسمّى سنن الدارميّ)

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارميّ، التميميّ السمرقنديّ (٢٥٥هـ/٨٦٩م)

حسين سليم أسد الدارانيّ، دار المغني، السعودية ١٤١٢ هـ/٢٠٠٠ م.

– مشكاة المصابيح؛

ولي الدين أبي عبد الله محمّد بن عبد الله الخطيب العمريّ التبريزيّ (ت. ٧٤١هـ/١٣٤٠م).

تحقيق: محمّد ناصر الدين الألبانيّ، المكتب الإسلاميّ، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

– مشكاة الأنوار؛

حجّة الإسلام أبو حامد محمّد بن محمّد بن أحمد الغزّاليّ الطوسيّ (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).

تحقيق:أبو العلاء العفيفيّ، المكتبة العربية، القاهرة ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

– مصابيح السنة؛

أبو محمّد الحسين بن مسعود بن محمّد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٦١٥هـ/٢١١١م).

تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشليّ، محمد سليم إبراهيم سمارة، جمال حمدي الذهبي، دار المعرفة، بيروت ٧٠٤١هـ/٧٨٩١م.

– **مصنف عبد الرزاق؛**

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت. ١١٢هـ/٦٢٨م)

تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلاميّ، بيروت ٣٠٤١هـ/٣٨٩١م.

– **المصباح المُنير؛**

أبو العباس أحمد بن محمد بن عليّ الفيوميّ ثم الحمويّ (ت. ٠٧٧هـ/٨٦٣١م).

تحقيق: عبد العظيم الشناويّ، دار المعارف، القاهرة ٥١٤١هـ/٤٩٩١م.

– **المُصَنَّف؛**

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (٥٣٢هـ/٩٤٨م)

تحقيق: محمد عوّامة، دار القبلة، جدّة ٠٢٤١هـ/٩٩٩١م.

– **معجم البلدان؛**

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ (ت. ٦٢٦هـ/٩٢٢١م).

دار صادر، بيروت ٥١٤١هـ/٥٩٩١م.

– **معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم؛**

علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط.

دار العقبة، قيصري – تركيا ٢٢٤١هـ/١٠٠٢م

– **المعارف في شرح الصحائف الإلهيّة؛**

شمس الدين محمّد بن أشرف الحسينيّ السمرقنديّ (ت. ١٠٧هـ/٣٠٣١م).

تحقيق: عبد الله محمّد عبد الله إسماعيل ـ نظير محمّد النظير عياد، المكتبة الأزهريّة للتراث، القاهرة ٩٣٤١هـ/٨٠٠٢م.

– **معجم المؤلّفين؛**

عمر رضا بن محمّد راغب بن عبد الغنيّ كحَّالة (ت. ٨٠٤١هـ/٧٨٩١م).

مكتبة المثنّى ـ دار إحياء التراث العربيّ، بيروت ٥٩٣١هـ/ ٦٧٧١م.

– **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛**

شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ (ت. ٦٢٦هـ/٩٢٢١م).

تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت ٤١٤١هـ /٣٩٩١م.

– **مِعْراج التشوّف إلى حقائق التصوّف؛**

أحمد بن محمد بن المهديّ بن الحسين بن محمد المعروف بابن عجيبة (ت. ٤٢٢١هـ/٩٠٨١م).

تحقيق عبد المجيد خيّاليّ، مركز التراث الثقافي المغربيّ ـ الدار البيضاء، المغرب د. ت.

– **المعجم الفلسفي؛**

جميل الصليبا.

دار الكتب اللبنانيّ، بيروت ٢٨٩١م.

– **المعجم الفلسفيّ؛**

مراد وهبة.

دار قباء الحديثة، القاهرة ٨٢٤١هـ/٧٠٠٢م.

– **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة؛**

عبد المنعم الحفني.

مكتبة مدبولي، القاهرة، ٣٠٠٢م.

– **معجم مقاييس اللغة؛**

أبي الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا (ت. ٣٩٥هـ/١٠٠٤م).

تحقيق: عبد السّلام محمد هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

– **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع؛**

أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكريّ الأندلسيّ (ت. ٤٨٧هـ/١٠٩٤م).

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

– **المعجم الوسيط؛**

إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ وآخرون، دار الدعوة،

تحقيق: مجمع اللغة العربي، مكتب الشروق الدوليّة، القاهرة ١٤٣١هـ/٢٠١١م

– **المعجم الصوفيّ؛**

سعاد الحكيم.

مكتبة دندرة، بيروت ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

– **معجم اصطلاحات الصوفيّة؛**

عبد الرزّاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم محمد الكاشانيّ أو القاشانيّ (ت. ٧٣٠هـ/١٣٣٠م).

تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

– **المعجم الكبير؛**

سليمان بن أحمد بن أيّوب أبو القاسم الطبرانيّ (ت. ٣٦٠هـ/٩٧١م)

تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

– **معجم اللغة العربية المعاصرة؛**

أحمد مختار عبد الحميد عمر (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤).

عالم الكتب، القاهرة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

– **معجم قبائل المملكة العربية السعودية؛**

حمد بن محمد الجاسر (١٤٢١هـ/٢٠٠١).

النادي الأدبي، الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

– **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة؛**

عمر بن رضا بن محمّد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت. ١٤٠٨هـ/١٩٩٨).

مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– **معجم المطبوعات العربية والمعربة؛**

يوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت. ١٣٥١هـ/١٩٣٢).

مطبعة سركيس، القاهرة ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.

– **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم؛**

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)

تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

– **معالم التنزيل في تفسير القرآن؛**

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت. ٥١٠هـ/١١٢٢م).

تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– **المغني عن حمل الأسفار؛**

أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقيّ (ت. ٨٠٦هـ/١٤١٣م)

تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة طبرية، الرياض ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

– **مفاتيح العلوم؛**

محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (٧٨٣هـ/٧٩٩م).

تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت.

– **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم؛**

أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده (ت. ٨٦٩هـ/١٦٥١م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٢٢٤هـ/٢٠٠٢م.

– **فوائح الجمال وفواتح الجلال؛**

أبو الجناب نجم الدين الكبرى أحمد بن عمر بن محمّد الخوافي الخيوقيّ الخوارزميّ (ت. ٨١٦هـ/١٢٢١م).

تحقيق: يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

– **مفردات ألفاظ القرآن للراغب؛**

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانيّ (ت. ٢٠٥هـ/١١٠٨م).

تحقيق: مصطفى بن العدويّ، مكتبة فيّاض، القاهرة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– **الملل والنحل؛**

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ/١١٥٣م).

تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

– **المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور؛**

تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصيرفيني (ت. ٦٤١هـ/١٢٤٤م).

تحقيق: خالد حيدر، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– **المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي؛**

جمال الدين يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن (ت. ٤٧٨هـ/٩٦٤١م).

تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة د.ت.

– **الموسوعة الفلسفية العربية؛**

معن زيادة وأخرون.

معهد الإنماء العربيّ، بيروت ٩١٤١هـ/٨٩٩١م.

– **الموسوعة الفقهية الكويتية؛**

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.

طبع الوزارة ـ دارالسلاسل، الكويت ٧٢٤١هـ/٦٠٠٢م.

– **موسوعة طبقات الفقهاء؛**

اللجنة العلميّة في مؤسسة الإمام الصادق.

تحقيق ترجمة: جعفر السبحانيّ، دار الأضواء، بيروت ٠٢٤١هـ/٩٩٩١م.

– **الموضوعات؛**

رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدويّ العمريّ القرشيّ الصغانيّ الحنفي (ت. ٠٥٦هـ/٢٥٢١م).

تحقيق: نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون للتراث، دمشق ٥٠٤١هـ/٥٨٩١م.

– **الموطّأ؛**

أبو عبد الله مالك بن أنس مالك بن أبي الأصبحيّ اليمنيّ (ت. ٩٧١هـ/٥٩٧م).

تحقيق: محمّد مصطفى الأعظميّ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان ٥٢٤١هـ /٤٠٠٢م.

– **نهاية الأرب في فنون الأدب؛**

شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت. ٣٣٧هـ/٣٣٣١م).

تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت٤٢٤١هـ/٤٠٠٢م.

- **نهاية الإقدام في علم الكلام؛**

محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ/١١٥٣م).

تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

- **هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**

إسماعيل باشا البغدادي (ت. ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت د. ت.

- **الوافي بالوفيات؛**

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفديّ (ت. ٧٦٤هـ/١٣٦٣م).

تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركيّ مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

- **وفيات الأعيان؛**

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان البرمكيّ (ت. ٦٨١هـ/١٢٨٢م).تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د. ت.

مصادر غير عربيّة

Arslan, Mehmet Fatih. "Ta'dîlü'l-Kelâm: Kelamın Felsefeyle 'Ta'dili' " Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları, 2018, sayı: 37, s. 290-251.

Ay, Mahmut, Sadruşşerî'a'da Varlık, Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2006.

Aydın, Ömer, Türk kelam bilginleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Aydın, Ömer, Sadruşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri (Ankara: AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996).

Barsa, Muhammed b. Muhammed el-Hafizî; "Nesebu Sadrişşerî'a 'Ubeydillah el-Mahbubî el-Ensarî el-Buhârî", ed-Dir'iyye (2002), s. 170-135.

Bedir, Murteza, "Vikâyetü'r-Rivâye", DİA, 2013, XLIII, 108-106.

Brockelmann, Carl, Gechichte der Arâbîschen Literatur, Leiden: Brill, 1943.

Brockelmann, Carl, Supplemendband, Leiden: Brill, 1937.

Buhârî, Sadrüşşerîa es-Sânî; Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm, Süleymaniye Kütüphanesi, Muradmolla No:1333.

Çelebi, Kâtib, Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn, haz. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Dallal, Ahmad S., An Islamic Response to Greek Astronomy, Leiden: Brill, 1995.

Ebû Zehrâ, Muhammed, İslam Hukuku Metodolojisi, çev. Abdulkadir Şener, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Frye, Richard Nelson, Ortaçağın Başarısı Buhârâ, çev. Hasan Kurt, Ankara: Yeni Zamanlar Dağıtım, trz.

Hammond, N.G.L., Alexander the Great: King, Commander and Statesman Bristol: Bristol Classical Press, 1994.

Özel, Ahmet, Hanefi Fıkıh Alimleri, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Özen, Şükrü, "Sadruşşeria", DİA, 2008, XXXV, s.431-427.

Seyyid Bey Mehmed, Usûl-u Fıkıh (Medhâl), İstanbul: 1333.

Shihadeh, Ayman, Doubts on Avicenna A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdîs Commentary on the Ishârât, Leiden: Brill, 2015.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.

Yılmaz, Hayrettin. "Ubeydullah bin Mes'ûd Sadruşşeria, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l-Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, 1995, s. 217-204.



2021-06-Y-0003-1842
ISBN 978-625-7396-84-4



ARAPÇA - TADİLÜ'L-ULUM

هدية من رئاسة الشؤون الدينية. لا يُباع.